مقرر

الفكر السياسي

لطلبة الجامعة المفتوحة

الجزء الثانى

الفكر السياسى
فى عصر النهضة والعصر الحديث

يمثل عصر النهضة مرحلة الانتقال بين العصور الاقطاعية وبداية العصر الحديث . فقد سعت أوربا إلى تخطى ظلام العصور الوسطى التى عمت كافة أوجه الحياة بمحاولة بعث التراث اليونانى والرومانى القديم ، وقد أسهم الفكر السياسى الاسلامى اسهاما واضحا فى هذا المجال . وقد شهد العصر عملية بناء الدول الاقليمية التى تحولت فيما بعد الى دول قومية . وكان الملوك المطلقون هم بناة الدول التى قامت على أنقاض النظام الاقطاعى ، الذى تميز بالتحلل السياسى . فقد كان الشاغل الأساسى للساسة هو كيفية بناء الدولة ، وبالتالى دار الفكر السياسى حول كيفية تحقيق هذا الهدف والأساس الذى يستند إليه فى تحقيقه . ومن ثم جاءت أفكار مكيافيللى فى السياسة الواقعية تعبيرا عن رأى المفكر الواقعى فى كيفية تحقيق الوحدة القومية المنشودة . واذا كان مكيافيللى قد قدم للحاكم مرشدا يسترشد به فى حكمه ، فإن بودان قدم له الأساس القانونى الذى يستند اليه وهو السيادة .

وبقدر ما لعبت الكنيسة الكاثوليكية فى روما دورا سلبيا فى أوربا ، أسهم فى تكريس ظلام العصور الوسطى ، بقدر ماسعت حركة الاصلاح الدينى إلى ادخال الاصلاحات التى تمكن من التغلب على مااكتسبته الكنيسة الكاثوليكية - الرومانية من مكاسب ، مع محاولة العودة للأمور الروحية أساسا . فضلا عن أنه بقدر هذا الدور السلبى بقدر التأكيد على العلمانية وضرورة العودة للمبدأ الاساسى فى المسيحية وهو الفصل بين السلطتين . مع إتمام إخضاع الكنيسة كلية للدولة .

إن المشكلة الاساسية التى شغلت المفكرين السياسيين فى عصر النهضة الذى كان مؤشرا للعصور الحديثة هى كيفية إقامة وتدعيم الوحدات السياسية المعروفة باسم الدول الاقليمية والتى تطورت فيما بعد الى دول قومية . وقد أصبحت هذه الدول وريثة للامبراطوريات والقبائل ، ودول المدينة حيث تمثل نطاقا وسطا بين تلك الوحدات السياسية ، وأصبحت محط ولاء الأفراد باعتبارها أعلى التجمعات الانسانية السياسية . وبالتالى نجد أن مكيافيللى أعطى مرشدا للحاكم فى تحقيق

الوحدة السياسية ، بينما نجد جان بودان قد أعطى له مبدأ السيادة لتدعيم الحكم . كما أسهمت حركة الاصلاح الدينى أيضا فى تدعيم الدولة تحت سلطة الملكية المطلقة .

أما المشكلة التالية التى شغلت المفكرين السياسيين فى بداية العصر الحديث بعد إقامة تلك الوحدات السياسية - الدول - هى كيفية إدارتها وحكمها بصفة عامة . وكان الاختيار فى جانب الليبرالية الغربية (أو الديمقراطية الليبرالية) بأسسها الثلاثة : النفعية والليبرالية والديمقراطية . وقد مثلت نظرية العقد الاجتماعى حجر الزاوية فى هذا المجال منذ القرن ١٧ على الرغم مما وجه لها من انتقادات فيما بعد .

ولكن اتجاه التغير الذى بدأ فى عصر النهضة وبداية العصر الحديث وتبلور الدول الاقليمية الحديثة فى أوربا والتغلب على سلطة الكنيسة بها قد اتخذ عدة قرون حتى تبلورت أوربا فى شكل دول قومية تقوم على الديمقراطية الليبرالية ، وإن كانت قد بدأت تتضح بعض التغييرات الجديدة التى نتج عنها مشاكل عديدة كان على الدول القومية وعلى المؤسسات الديمقراطية الغربية أن تواجهها ، وقد وجدت بالفعل صعوبة فى مواجهتها . أول هذه الاتجاهات هو تطور الحياة الاقتصادية والاجتماعية الغربية بانتشار التصنيع بعد الثورة الصناعية -التى يرجعها الاقتصاديون الى الستينيات من القرن الثامن عشر - وثانيهما الاتجاه نحو الديمقراطية المتزايدة فى العلاقات البشرية من خلال امتداد سيادة الارادة الشعبية . فقد نتج عن هذا الاتجاه نحو التصنيع ونحو الديمقراطية المشكلات المختلفة التى أخذت صورا متعددة . دارت حول مطالبة العمال الصناعيين المركزين فى المدن بتطبيق المساواة السياسية التى طالما تحدث عنها الساسة ومن قبلهم المفكرون ونسبوها إليهم . كما انتشرت المطالبة بأسس أكثر عدالة لتوزيع الثروة وثمار الإنتاج الصناعى . فضلا عن ضرورة تعديل الاتجاه الاقتصادى الفردى ليمكن التغلب على مايطرأ من أزمات وتقلبات . مع الحاجة لتنظيم العلاقات بين الأمم : حيث زادت الثورة الصناعية من احتمال خطر الحروب بما اضافته من تقدم تكنولوجى وزيادة فى ارتباط الشعوب واعتمادها على بعضها البعض . كما تبلورت الدعوة

الى ضرورة اهتمام الدولة بالتعليم ، وأن من مسئوليات الحكومة تعليم الأغلبية من الشعب . بالاضافة الى تيار يسعى الى محاولة منع المادية والفردية الناتجة عن التصنيع من التغلب على القيم الذاتية للأفراد : أى الصحوة الروحانية فى ظل المناخ المادى المسيطر .

وقد كان لظهور هذه المشاكل آثارها الهامة فى أن النظرة المتفائلة لليبرالية الغربية فى نواحيها الاجتماعية والاقتصادية والتى سبق التعبير عنها يجب إعادة النظر فيها وفى شأنها ، حيث أن النظرية اصطدمت بالواقع وبمشاكل جديدة لم يتصورها المنادون بالديمقراطية الغربية ، وبالتالى يجب التفكير فى حلول جديدة تتمشى مع ماوصلت إليه الأمور فى هذه النظم حتى يمكن المحافظة على الديمقراطية الليبرالية من الانهيار .

وتعتبر آراء هيجل وجون ستيوارت ميل انعكاسا لهذا الاتجاه . ولقد كانت هذه الأمور نفسها هى التى دفعت بأفكار ماركس والماركسيين الجدد لا كحلول للمحافظة على الديمقراطية الليبرالية ولكن كمحاولة لاحلالها بنظام جديد وهو الاشتراكية . وفى وسط الصراع الايديولوجى والفكرى بين هذين التيارين الفكريين ، تبلور تيار ثالث يؤكد على الروحانيات فى وسط عالم تتصارعه الماديات والعلمانية ويسعى فى نفس الوقت إلى الأخذ بأفضل مافى التقدم الذى حققه الغرب مع العودة للأصل وتخليص الفكر الدينى مما قد يكون قد علق به من شوائب نتيجة صراع المذاهب والتحديث : ويتمثل هذا الاتجاه فى فكر الإمام محمد عبده .

وعليه فقد قسمنا هذا الجزء الى أربعة أبواب :

الباب الاول : الفكر السياسى فى عصر النهضة .

الباب الثانى : الليبرالية الغربية .

الباب الثالث : الفكر الاشتراكى .

الباب الرابع : التجديد فى الفكر الاسلامى .

الباب الأول

الفكر السياسى فى عصر النهضة

تميز عصر النهضة «The Renaissance» عامة بالديناميكية والحركة والثراء الفكرى الضخم ، وذلك فى إطار السعى لإحياء التراث القديم كما عرف فى العصور اليونانية والرومانيه مع محاولة تخطى ظلام العصور الوسطى . أى بدء التنقيب عن التراث القديم من جديد وأسس ارساء دعائمه .

اما من الناحية السياسية فان أهم مايميز عصر النهضة هو زوال النظام الاقطاعى وتبلور الوضع فى تكوين الوحدات السياسية الجديدة : الدول الاقليمية – التى أصبحت دولا قومية بعد الثورة الفرنسية – والتى تمثل نطاقا وسطا بين دولة المدينة من جانب والامبراطورية من جانب آخر . وقد كانت الدولة الاقليمية أسبق من حيث التكوين فى اسبانيا وانجلترا وفرنسا . اى ظهرت الدوله بنطاقها الحديث وبسلطتها المركزية فى يد الحكام المطلقين : فقد كان الملوك المطلقون هم بناة الدول الاقليمية الحديثة التى قضت على التحلل السياسى الذى ميز العصور الوسطى . وباختصار فان الدول الاقليمية حلت محل النظام الاقطاعى الذى تميز باللا دولة بمعنى عدم وجود سلطة مركزية .

وقد تميز عصر النهضة أيضا بضعف سلطة الكنيسة ، وبالتالى خضوعها للسلطة الزمنية وحسم الصراع التقليدى الذى استمر قرونا لصالح السلطة الزمنية تدعيما للسلطة المركزية . كما ظهرت حركة الاصلاح الدينى بزعامة لوثر وكالفن .

وقد تميزت حركة بناء الدولة بقدر كبير من الديناميكية والدسائس فى سبيل تمكين السلطة المركزية من تحقيق الوحدة السياسية على مستوى الدولة .

وقد صاحب عصر النهضة الثراء الفكرى الضخم وذلك فى محاولة للتعبير عن روح العصر عن طريق الشعر والادب والكتابة فى التاريخ والرسم وغيرها من الفنون والآداب . ومن مميزات ذلك العصر فى اطار الثراء الفكرى أن الشخص فيه كان يرتدى عدة قبعات : بمعنى انه من الممكن أن يكون أديبا وشاعرا وسياسيا ورساما ... الخ .

وقد قمنا بتقسيم هذه الباب إلى ثلاثة فصول تتضمن :

الفصل الأول : مكيافيللى .
الفصل الثانى : حركة الاصلاح الدينى : البروتستنتية .
الفصل الثالث : جان بودان .

الفصل الأول

نيقولو مكيافيللى Niccolo Machiavelli
(١٤٦٩ - ١٥٢٧)

يعتبر مكيافيللى[١] بحق الابن البار لعصر النهضة حيث يعكس صورة هذا العصر بكل وضوح وأمانة . وقد تأثر مكيافيللى فى آرائه بعصر النهضة بصفة عامة ، وبظروف دولته ايطاليا بصفة خاصة ، وبتجربته الشخصية بصفة أخص . وحيث أننا قد ألقينا الضوء على عصر النهضة فإننا سنتناول كلا من ظروف دولته - ايطاليا - وظروفه الشخصية ، لتوضيح مدى تأثره بتلك الظروف المباشرة أو غير المباشرة التى مثلت البيئة العامة التى ظهرت فيها آراؤه[٢] .

(١) يكتب الاسم باللغة العربية : مكيافلى ، مكيافيلى ، مكيافللى ، ميكافللى ، ميكيافللى ، ميكيافلى وغيرها . وان كنا سنلتزم فى تحليلنا بمكيافيللى ، إلا أننا سنشير إليه فى المصادر بالطريقة التى كتبها كل مؤلف .

(٢) لمزيد من المعلومات انظر : مطارحات مكيافلي ، تعريب خيرى حماد ، بيروت : المكتب التجارى للتجارة والتوزيع والنشر ، ١٩٦٢ ، ص ٥ - ٧٦ . وقد اعتمدنا على تلك الترجمة وسنشير لها اسم «المطارحات» .
انظر أيضا : نيقولو مكيافللي ، الأمير ، تعليق بنيتو موسولينى ، تعريب خيرى حماد ، تعقيب فاروق سعد ، تراث الفكر السياسى قبل الأمير وبعده ، الطبعة الحادية عشرة ، بيروت : دار الآفاق الجديدة ، ١٤٠١ هـ - ١٩٨١ م ، ص ٥ - ٤٧ . وقد اعتمدنا على هذه الترجمة وسنشير لها باسم «الأمير» .
وعن النص الانجليزى للأمير والمطارحات انظر :
Niccolo Machiavelli, The Prince & The Discourses, Introduction by Max Lerner, New York : The Modern Library, 1950 .
انظر المقدمة .
ومن المراجع المفيدة عن تحليل آراء مكيافيللى فى ضوء عصره انظر :
J . W . Allen, A History of Political Thought in The Sixteenth Century, London : Methuen, 1960, pp . 447 - 494 .

اولا : إيطاليا :

بالنسبة لايطاليا فإنها على خلاف الدول الأخرى التى سبقتها فى تحقيق الوحدة السياسية فإن إيطاليا كانت مقسمة الى دويلات أو دول مدينة أهمها خمس وحدات هى : مملكة نابولى ، دوقية ميلانو ، جمهورية فلورنسا ، جمهورية البندقية ، والدولة البابوية فى الوسط . هذه الدويلات أو الوحدات لم تكن موحدة ، على خلاف غيرها من الدول الأوربية ، بل كانت متنازعة فيما بينها ويرجع ذلك لسببين :

أولهما : تدخل الدول الأجنبية لمنع وحدتها والعمل على انقسامها ، هذا التدخل الذى تضمن أيضا الغزو العسكرى .

والثانى : وجود البابا فى روما فى قلب إيطاليا حيث حرص على أن تبقى ايطاليا مجزأة ، بل إنه استخدم النفوذ الخارجى ليمنع وحدتها . فقد كان البابا من القوة بحيث استطاع أن يحافظ على إيطاليا مقسمة ، ومن الضعف بحيث لم يستطع أن يقوم بتوحيدها تحت رايته هو . أى أن قوة البابا كانت سلبية فى هذا المجال .

وقد عاش مكيافيللى هذه التجربة وتميز بحماسه الشديد للوحدة الايطالية ومحاولة تحقيق ماتم فى الدول الأخرى . وقد عبر عن هذه الفترة بوضوح ، وكان هدفه الأمثل هو تحقيق وحدة ايطاليا . كما كان لموقف البابا من تلك الوحدة أثره المباشر فى آراء مكيافيللى المعادية للكنيسة .

ثانيا : ظروفه الشخصية :

فقد ولد مكيافيللى فى فلورنسا ، وجاء من أسرة عريقة عرفت بمعاداتها لأسرة دى مديشى الحاكمة ، ولذلك قضى أحد أسلافه نحبه فى السجن من جراء معارضته لتلك الأسرة الحاكمة . كما نفى جميع أعضاء أسرة مكيافيللى من فلورنسا سنة ١٢٦٠ لفترة قصيرة ، وقد شغلت اسرته العريقة مناصب بارزة على مر العصور فى فلورنسا . وكان والده محاميا

بارزا ، ومن أشد الداعين إلى الجمهورية ، وقد تثقف مكيافيللى فى التاريخ الرومانى والترجمات اللاتينية للكتب الاغريقية القديمة – شأنه فى ذلك شأن مثقفى عصره – وكانت حركة الاحياء الثقافى سمة عصره هذا .

وقد شب مكيافيللى فى عهد الأمير لورنزو دى مديشى[٣] Lorenzo De Medici - الذى عرف بلورنزو العظيم – والذى أسهم كثيرا فى نهضة ايطاليا فى عصره وقد احتضن أهل العلم والفن وعمل على حفظ التوازن بين وحدات ايطاليا الخمس . وقد تعرض للقتل وأصيب بالفعل كما قتل أخوه فى مؤامرة للاطاحة بالحكم . وقد خلف لورنزو بييرو ولكنه تعرض للنفى من فلورنسا نتيجة غزو شارل الثامن ملك فرنسا لفلورنسا . ومن ثم قامت حكومة ثيوقراطية دينية تولت إصلاح الجمهورية ، ولكنها انهارت وأعدم رئيسها الراهب (سافونا رولا)[٤] وأحرقت جثته عام ١٤٩٨ . وبعدها ببضعة أشهر انتخب مكيافيللى سكرتيرا للمستشارية الثانية لجمهورية فلورنسا والتى تشرف على الشئون الخارجية والعسكرية ، وعليه فقد أصبح مستشارا وأمينا عاما للدولة . أى أصبح مسئولا عن شئون السلم والحرب فى فلورنسا فى ظل الجمهورية . وبالتالى أصبح من واضعى السياسة ومخططيها . وقد تنقل بين العديد من الدول الأوربية فى مهام ديبلوماسية بلغت ٢٤ بعثة . كما تنقل بين مختلف أجزاء ايطاليا ودويلاتها ، أى أن مكيافيللى شهد مايجرى فى كواليس السياسة ، وقد ظل فى منصبه نحو ١٤ عاما حتى سقوط الجمهورية سنة ١٥١٢ أى حتى جاء الجيش الفرنسى من جديد ، مما اضطر أهل فلورنسا لاستدعاء آل مديشى . ومن ثم نفى مكيافيللى من فلورنسا – وهو الذى كان خادما مخلصا للجمهورية – وذلك بعودة الأسرة الحاكمة السابقة . وقد قضى وقته فى المنفى فى الاطلاع وفى تأليف العديد من المؤلفات على رأسها كتاب الأمير الذى أهداه للورنزو دى مديشى ابن بييرو الذى

(٣) حكم فى الفترة من ١٤٦٩ – ١٤٩٢ .

(٤) هو قسيس سان مارك «ويذكر التاريخ .. أنه .. هو أعظم شاهد أمين للمسيح ظهر فى إيطاليا» .
انظر : ملر ، مرجع سابق ، حـ ٢ ، ص ١٨٧

خلف لورنزو العظيم ، وذلك تقربا اليه وطلبا لعفوه على أمل عودته لدولته من منفاه ولكن لورنزو أغفل الكتاب ومعه الرجاء وأهمله تماما كما أغفل دعوة مكيافيللى له لتوحيد ايطاليا استرشادا بما أورده من نصائح فى «الأمير» . وفى أخريات أيامه سنحت له الظروف للعودة إلى دولته من جديد ، وجاء ذلك نتيجة لاحتلال القوات الفرنسية لفلورنسا مرة أخرى واقامة الجمهورية ، وكان أمله أن يستعيد مكانته فى العمل السياسى والديبلوماسى ، الأمر الذى لم يتحقق إذ أن آراءه التى عبر عنها فى كتابه «الأمير» جلبت اليه عداء الكثيرين .

وكانت فترة نفيه بحق فترة أزدهار فكرى بالنسبة له امتد لما بعد ذلك فقد ألف مكيافيللى العديد من الكتب والأعمال أهمها : «الأمير The Prince» ، «والمطارحات Discorsi - The Discourses» «وتاريخ فلورنسا» ، «وفن الحرب» ، بالاضافة الى العديد من المسرحيات من أهمها مندراجولا Mandragola وهى مسرحية كوميدية من الدرجة الأولى كما ألف العديد من قصائد الشعر والقصص .

وعليه فان مكيافيللى كان متعدد المواهب – تمشيا مع روح عصره – فقد عمل موظفا عاما وديبلوماسيا ومخططا عسكريا ، وسياسيا ومؤلفا للعديد من الكتب وشاعرا ومؤرخا وقصاصا .

أهم الآراء حول مكيافيللى :

هذا ويعد مكيافيللى أول محلل سياسى حديث للقوة ، وقد سعى فى كتابه الأمير وغيره الى تقديم نصائح للحاكم ليسترشد بها فى الحكم . هذه النصائح أصبحت منذ عبر عنها وحتى الآن موضع جدل ونقاش . بل إن مكيافيللى نفسه من المفكرين الذين أثاروا الجدل حتى وقتنا هذا . وقد انقسمت الآراء بشأنه :

الرأى الأول :

أستند البعض إلى ما نادى به مكيافيللى نفسه من أن «الغاية تبرر الوسيلة» فاعتبر أن مكيافيللى شرير ، غايته الشر وهو يمثله ، بل انه

الشيطان نفسه . وقد اصبحت «المكيافيللية» على مر العصور رمزا للخداع والغدر واللاأخلاق . وبالفعل ونتيجة لهذه الرؤية منعت الكنيسة قراءة «الأمير» حيث وضع فى قائمة الكتب الممنوعة عام ١٥٥٩ بل وقررت محاكم التفتيش احراق جميع كتبه[٥] . وقد ظلت بالفعل كتبه ممنوعة حتى نهاية القرن الماضى . ولكن بصرف النظر عن هذا فان كتابات مكيافيللى خاصة الأمير قرأها المفكرون والزعماء جميعهم تقريبا فى العالم بأسره .

الرأى الثانى :

يرى البعض الآخر أن المسألة ليست مسألة خير أو شر . بل إن مكيافيللى بحكم الظروف التى عاشها وبحكم شخصيته واستعداده أصبح فنيا متخصصا فى أصول الحكم خاصة أو مايعرف بالسياسة الواقعية أو العملية Realpolitik ، واستطاع بحكم تجربته المكثفة أن يصل الى مايحدث فى واقع السياسة فيما وراء الستار . فمشكلة مكيافيللى أنه أظهر الحقيقة عارية بكل ما فيها من مساوىء . فهو ليس بشرير بل إنه ازاح الستار عما يجرى ويمارس واقعيا وهو ماعبر عنه بصرف النظر عن أى رتوش أو خدع . أى أن أصحاب هذا الرأى الثانى يرون أن مكيافيللى ليس بداعية شر ولكنه كمتخصص فى أصول الحكم وممارس للسياسة الواقعية ومشاهد لها أوضح كيف تمارس السياسة واقعيا بكل جوانبها بما فيها من شر غالب وخير[٦] أحيانا .

هذا وقد قدم الزعيم الايطالى الفاشى بنيتو موسولينى لطبعة كتاب الأمير سنة ١٩٢٤ وأطلق على مكيافيللى اسم «الأمين العظيم» ، كما أطلق

(٥) مكيافيللى ، الأمير ، مرجع سابق ، ص ٢٥

(٦) يعبر مكيافيللى عن وجهة نظره فى مجال السياسة الواقعية بقوله : «لما كان من قصدى أن أكتب شيئا يستفيد منه من يفهمون ، فإنى أرى أن من الأفضل أن أمضى إلى حقائق الموضوع بدلا من تناول خيالاته ، لاسيما وأن الكثيرين قد تخيلوا جمهوريات وأمارات لم يكن لها وجود فى عالم الحقيقة وان الطريقة التى نحيا فيها ، تختلف كثيرا عن الطريقة التى يجب أن نعيش فيها ، وأن الذى يتنكر لما يقع سعيا منه وراء مايجب ، انما يتعلم مايؤدى إلى دماره بدلا مما يؤدى إلى الحفاظ عليه» . المرجع السابق ، ص ١٣٥ - ١٣٦ .

على الكتاب نفسه اسم «ملازم رجل الحكم»[٧] ومن الجدير بالذكر أن كتاب الأمير هذا كان موضوعا لرسالة دكتوراة تقدم بها موسولينى .

وفى الحقيقة فان كتاب الأمير كان له حظ واسع من الأنتشار وبصفة عامة فإنه ألهم الكثير من الساسة والزعماء ، الأمر الذى يعتقد معه أنه مامن سياسى أو زعيم مشهور إلا وقرأ هذا الكتاب أو قرأ عنه واستلهم منه . وان كان الكثيرون ينكرون هذا صراحة إلا أن هذا هو مايتم فى السر .

ولاجدال فى أن مكيافيللى هو المعلم الأول لرجال السياسة فى العالم منذ وضع كتبه ، وآراؤه ونصائحه رغم اختلافات الرأى من حولها الا أنها ظلت حية حتى يومنا هذا ، وتدل على رؤية ثاقبة للنفس البشرية غير المتغيرة . وباختصار فان «كتاب الأمير» يعتبر الهادى والمرشد للكثير من الساسة فى العالم على امتداد عصور طويلة ولم ينافسه منذ ظهوره من حوالى خمسة قرون أى مؤلف آخر .

الرأى الثالث :

ثمة رأى آخر لبعضهم يقول إنه بصرف النظر عن كون مكيافيللى شريراً أو غير شرير فهو وطنى بل وقومى من الطراز الأول متحمس لدولته ومتأثر بكونها لم تكون وحدة سياسية أسوة بما سبقها من الدول . فما ينشده هو بناء الدولة بصرف النظر عن غير ذلك من الأهداف . وعلى هذا الاساس يعتقد الكثيرون أن مكيافيللى باعتباره وطنيا متحمساً لدولته بأى ثمن ، رأى تحقيق ذلك ولو على حساب القيم الاخلاقية والدينية . ففى رأيه أنه إذا دعا داعى الوطن يجب أن تخرس كافة الأصوات الأخرى . وفى هذا المجال تجدر ملاحظة أن محط آمال وحماس مكيافيللى لم يكن فلورنسا بل إيطاليا ككل . فقد كان قوميا من الدرجة الأولى وسبقت آراؤه العديد من دعاة القومية مثل كافور ومازينى ، بل وسبقت دعوته وحدة ايطاليا بأكثر من ثلاثة قرون ونصف .

(٧) انظر تعليق موسولينى فى المرجع السابق ، ص ٥ - ١١ .

الرأى الرابع :

فى الواقع لايمكن التعرف على مكيافيللى وآرائه إلا إذا عرفنا الدور الذى لعبه البابا فى منع وحدة ايطاليا حتى عن طريق الاستعانة بالدول والجيوش الأجنبية . ومن هنا تأثر مكيافيللى بهذا الدور السلبى للبابا والكنيسة ، ولكنه مع ذلك لم يكن فاقد الثقة بالدين .

وبغض النظر عن تلك الآراء فان مكيافيللى يعد أكثر المفكرين شهرة خاصة بين الزعماء كما أن مقولته بأن «الغاية تبرر الوسيلة»[٨] وأبعادها ، عادة ماتتردد على المستوى الشعبى ولم تدانها أية آراء لأى مفكر سياسى آخر ، شهرة ، وسعة انتشار ، بل وشعبية . ومشكلة مكيافيللى انه يفهم خطأ : فهدفه الاستراتيجى هو تحقيق الوحدة السياسية لدولته ، ووسيلته لتحقيق تلك الوحدة هى وجود حاكم قوى له سلطة مطلقة يحكم بيد من حديد . ومن هنا فان مكيافيللى اعتبر أن الحكم المطلق وسيلة لغاية هى الوحدة السياسية . فهذا الحكم المطلق فى يد حاكم قوى مطلوب فى حالة تكوين دولة جديدة وفى حالة اصلاح دولة فاسدة . وهذا الحكم القوى يتطلب وسائل ، هذه الوسائل يرى أنها لايجب ان تكون محدودة بأى قيد . وهو اذن لم يؤمن بالحكم المطلق وانما أخضعه كوسيلة لتحقيق غايته ، ورأى حتميته لأى تحلل سياسى ولكنه ليس غاية فى حد ذاته وانما هو وسيلة لغاية وهى تحقيق الوحدة السياسية . فالحكم المطلق عنده يعتبر غاية مرحلية ، أى أنه هدف هادف . فهو يؤمن بأنه حتى يمكن تحقيق وحدة سياسية لابد من المرور بمرحلة حكم مطلق . وحتى يستطيع الحاكم أن يحقق أهدافه لابد وان لايتقيد بأى وسيلة ، ومكيافيللى وان كان فى كتابه «الامير» يركز على الحكم المطلق الا انه يؤيد الحكم الديمقراطى الشعبى فى كتاباته الأخرى خاصة المطارحات[٩] وتاريخ فلورنسا . فأفضل

(٨) يستخدم البعض تعبير «الغاية تبرر الواسطة» بدلا من التعبير المذكور الذى يعد أكثر تداولا .

(٩) واسمه كاملا : المطارحات : عن الكتب العشرة الاولى لتيتوس – ليفيوس . وتيتوس ليفيوس اوليفى هو مؤرخ رومانى مشهور عاش من ٥٩ ق . م الى ١٧ م . وكتاباته هى أساس مطارحات مكيافيللى .

أنواع الحكم عنده فى حالة الاستقرار هو الحكم الديمقراطى الشعبى . واذا كان «الأمير» وهو الواسع الانتشار قد أيد فيه الحكم المطلق وتناول الأمارات – بمعنى النظم التى فى يد شخص واحد سواء وراثية أو مكتسبة ، فانه فى المطارحات ركز على الجمهوريات ، وكان محور اهتمامه والهامه فيه هو النظام الذى ساد فى الامبراطورية الرومانية فى ظل القناصل .

وعلى هذا لانستطيع القول أن مكيافيللى كان نصيرا للحكم المطلق مثل هوبز الذى وضع نظرية عامة يدافع بها عن مثل هذا النوع من الحكم باعتباره غاية ويمثل أفضل أنواع الحكم تمشيا مع الطبيعة البشرية . ومن الجدير بالملاحظة أن معظم الأحكام على آراء مكيافيللى مبنية على ماقاله فى كتاب الأمير بالذات ، مما يؤدى الى نتائج غير دقيقة . ويستمد كتاب الأمير أهمية خاصة بالنسبة لكتب مكيافيللى ، وذلك لصغر حجمه وكثافة مادته ، وبالتالى فقد حظى بالقراءة أكثر من غيره ، وهو يعتبر بمثابة تلخيص لآرائه التى تبدو أكثر وضوحا فى المطارحات على وجه الخصوص . وخلاصة الأمر أن مكيافيللى رأى أن أفضل أنواع الحكومات فى حالة الفساد والتحلل السياسى هو الحكم المطلق ، أما فى حالة الاستقرار السياسى فان أفضل أنواع الحكم هو الديمقراطى الشعبى . بل ان منطق تحليله هو أن الديمقراطية ستتبع الوحدة .

المنهاج الذى اتبعه مكيافيللى :

اتبع منهاجا مميزا وهو المنهاج الاستقرائى التجريبى . وقد بنى منهاجه على الاستقراء التاريخى – الطبيعى فقد استقى من التاريخ أمثلة مباشرة يدلل بها على آرائه فهو لم يكن تاريخيا بمعنى وصفى ولكنه تاريخى بمعنى العودة للتاريخ للاستدلال والتوضيح ليبنى على النتائج أفكاره حيث يستخلص من التكرار ظواهر عامة . ويرجع للطبيعة ويستقى ..ما مايختص بالنفس البشرية . وقد تأثر فى منهاجه بأرسطو وإن كانت ..نحية التجريبية واضحة فى آرائه فضلا عن التحليل الطبيعى .

رأيه فى الحكم وأساسه : القوة السياسية :

من تحليله وبداية منطلقه حاول أن يوضح أن القوة هى أساس الشرعية السياسية . وقد اشار الى أن النظم الموروثة لاتمثل مشكلة لأن الحكم قائم على أساس المشروعية ومشكلة الحاكم هو الاستمرار . ولكن المشكلة تتضح فى المملكات - أو الامارات - الحديثة وتبدو فى كيفية تحقيق الوحدة السياسية واساسها القوة السياسية . ومكيافيللى قد عبد القوة السياسية والنجاح السياسى ويرى أن السياسة يقاس مدى نجاحها بمدى استخدامها للقوة . فقد رأى مكيافيللى أن السياسة ماهى إلا معركة ، بل معركة مستمرة تتمثل فى الصراع على القوة : على أساس أن كافة السياسة ماهى إلا سياسات قوة[١٠] . وقد حرص مكيافيللى على توعية الحاكم وتبصيره بأن يعرف دائما مايجرى من أمور تمكنه من ممارسة القوة السياسية . فقد حاول أن يتبنى المعرفة . ومن هنا نجده فى الواقع قد اتخذ مبدأ «الفضيلة هى المعرفة» . والفضيلة تتمثل فى تحقيق الوحدة السياسية المنشودة أى أن مصطلح الفضيلة الذى تكرر فى آراء مكيافيللى لايحمل أى معنى أخلاقى . فقد قام بتسييس الفضيلة والعبرة فيها ليست بمعايير مطلقة ولكن بنسبية ما تحققه من نتائج وأهداف . أما المعرفة فهى المعرفة السياسية ، وهى هامة للرجل السياسى ، ومهمة المفكر السياسى هى تعريف الحاكم بالأمور السياسية الحقيقية فى المجال السياسى . فكأن مكيافيللى قد حاول أن يصبغ المعرفة بصبغة سياسية مطلقة بالنسبة للحاكم ، أى عمل على تسييس المعرفة . وعليه فان مكيافيللى آمن بالحاكم القوى الذى لايستند إلى أى قيم أخلاقية أو دينية ويستطيع أن يصل الى الفضيلة القائمة على المعرفة السياسية . ومن ناحية أخرى فقد فصل الأخلاق عن السياسة بل جعلها نفعية وجعل من كتابه «الأمير» خاصة محاولة لتقديم وصفة علاجية - ليست على صورة ذهنية مجردة فى خياله كما فعل أفلاطون - ولكن على أسس مستقاة من الواقع . فدوره كمفكر سياسى ورجل حركة هو أن يوجه الحاكم . وقد ذهب البعض إلى القول

(١٠) انظر : Thomson, op . cit . , p . 29

بأنه اعتبر ان المعرفة السياسة مهمتها تعليم الحاكم فن الشر[١١]. ولكنه فى الحقيقة أراد تعليم الحاكم فن الحكم على أساس الواقع بما فيه من خير وشر . فمن الأقوال المأثورة عن مكيافيللى : «اعتقد أن الوسيلة الحقيقية لمعرفة الطريق إلى الجنة هى معرفة الطريق إلى جهنم حتى يمكن تلافى الأخير»[١٢] .

وهو يؤكد على أنه يجب على الحاكم ان يعرف كيفية التعامل مع الأفراد فى الوصول للحكم وكيفية التعامل مع النفس البشرية . فالحكم ضرورة لأن الأفراد لايستطيعون أن يحققوا مصالحهم إلا بوجود حاكم . فالحاكم ضرورى لصالح الأفراد والسبب الأساسى له هو احتياج الأفراد لوجوده فالأفراد يتميزون بالأنانية ، وكل منهم يسعى ويندفع لتحقيق مصالحه - وعلى رأسها نزعة حب البقاء - بصرف النظر عن مصالح الآخرين . ولو لم يوجد حاكم لقضى الأفراد على بعضهم البعض . فلابد من وجود حاكم قوى وقوانين قوية تفرض على الأفراد الالتزام بالمبادىء . والحاكم القوى أساسى بالنسبة للدولة وهو مصدر الأخلاقيات بل هو فوقها . ولو لم توجد قوانين لما وجدت أخلاقيات . والحاكم مشرع القوانين : فهو مصدر القانون وهو فوق القانون ولم لم يوجد لما وجدت القوانين . فهو فوق القانون والأخلاقيات لأن القانون مصدر الأخلاقيات . واذا كانت النفس البشرية خيرة تعرف حدودها لما كان هناك حاجة الى حاكم قوى . أى أن طبيعة الأفراد تجعل وجود حاكم قوى وقوانين موضوعة من جانبه ضرورية حتى تقف أمام طبيعة الأفراد العدوانية . فقوة الحاكم هى من نتاج سوء طبيعة الأفراد .

(١١) انظر : Wolin, op . cit . , p . 209

(١٢) من خطاب مكيافيللى إلى جويتشياردينى Guicciardini فى ١٧ مايو ١٥٢١ ، نقلا عن المرجع السابق ، ص ٢٠٩ .
ولمزيد من المعلومات عن جويتشياردينى الذى تأثر كثيرا بمكيافيللى ، ومقارنة آرائهما انظر :
Allen, op . cit . , pp . 495 - 501

نظرة مكيافيللى للطبيعة البشرية :

ومن منظور أن السياسة هى فن حكم البشر ، فقد حرص مكيافيللى فى آرائه على تعريف الحاكم بالطبيعة البشرية - التى اعتبر أنها غير متغيرة على مر العصور . وقد نظر نظرة متشائمة للطبيعة البشرية - شأنه شأن الواقعيين عامة - حيث رأى أن البشر يتميزون بالانانية والجبن والخبث وبأنه يسهل خداعهم وأن كل فرد يسعي لتحقيق مصالحه وعلى رأسها مصلحة حب البقاء دون النظر لمصالح الآخرين ، وهم نفعيون يتمسكون بالمصالح المادية ومتغيرون فى أهوائهم وعواطفهم . وفى قوله : «وقد يقال عن الناس بصورة عامة ، انهم ناكرون للجميل ، متقلبون ، مراءون ، ميالون الى تجنب الأخطار ، وشديدو الطمع وهم الى جانبك ، طالما أنك تفيدهم فيبذلون لك دماءهم ، وحياتهم ، وأطفالهم ، وكل مايملكون ... طالما أن الحاجة بعيدة نائية ولكنها عندما تدنو يثورون : ومصير الأمير - الذى يركن الى وعودهم دون اتخاذ أية استعدادات أخرى - إلى الدمار والخراب[١٣]» .

وقد حرص مكيافيللي أن يوضح للحاكم كيفية استغلال كافة أوجه الطبيعة البشرية تحقيقا للمآرب السياسية .

مكيافيللى ومسالك الحكم :

قدم مكيافيللى العديد من النصائح للحاكم والتى يتميز عرضه لها بالأسلوب المنطقى ، الأمر الذى لقى صدى عند الكثيرين والذى يعتبر من أهم اسهاماته وقد بلور نصائحه حول العديد من القضايا . وهو فى كل الحالات يعرض بدائل وينتقى منها فى النهاية مايعزز القوة من مسالك ، بصرف النظر عن الاعتبارات الأخلاقية . وتتمثل أهم تلك المسالك فى التالى :

(١٣) مكيافيللى ، الأمير ، مرجع سابق ، ص ١٤٤ .

- بين المثالية والواقعية :

نصيحته للأمير بألا يكون مثاليا أو خياليا فى تعامله مع الأفراد ، بل يجب أن يكون واقعيا يبنى حكمه ليس على مايجب ان يكون بل على ماهو قائم فعلا . وفى قوله : «لازيب فى أن الانسان الذى يريد امتهان الطيبة والخير فى كل شىء ، يصاب بالحزن والأسى عندما يرى نفسه محاطا بهذا العدد الكبير من الناس الذين لاخير فيهم . ولذا فمن الضروروى لكل أمير يرغب فى الحفاظ على نفسه أن يتعلم كيف يبتعد عن الطيبة والخير ، وأن يستخدم هذه المعرفة أو لا يستخدمها ، وفقا لضرورات الحالات التى يواجهها»[١٤] .

- بين القانون والقوة :

يؤكد مكيافيللى أن هناك اسلوبين للقتال :

الأسلوب الأول : عن طريق **القانون** ، وهو يصلح للتعامل بين البشر .

الأسلوب الثانى : عن طريق **القوة** ، وهى أسلوب للتعامل بين الحيوانات .

ولكن الانسان عادة ما يلجأ للأسلوب الثانى حيث الأول غير كاف .

وعلى الحاكم أن يعرف كيف يستعمل الأسلوبين معا : القانون والقوة ، أى طريقة الانسان ، وطريقة الحيوان . أى عليه أن يتعلم الطبيعة الانسانية والحيوانية وأن إحداهما لاتعيش بدون الأخرى[١٥] .

- بين الحب والخوف والكراهية :

وانطلاقا من تحليله للنفس البشرية وطبيعتها يرى أن على الحاكم ألا يعتمد على حب الأفراد له بل على خوفهم منه وينصح الأمير بأنه : «من الواجب أن يخافك الناس وأن يحبوك ولكن لما كان من العسير أن تجمع بين الأميرين فان من الأفضل أن يخافوك على أن يحبوك ..

(١٤) المرجع السابق ، ص ١٣٦ .

(١٥) المرجع السابق ، ص ١٤٧ .

ولايتردد الناس فى الاساءة الى ذلك الذى يجعل نفسه محبوبا ، بقدر ترددهم فى الاساءة الى من يخافونه ، إذ أن الحب يرتبط بسلسلة من الالتزام ، التى قد تتحطم ، بالنظر الى أنانية الناس ، عندما يخدم تحطيمها مصالحهم ، بينما يرتكز الخوف على الخشية من العقاب وهى خشية قلما تمنى بالفشل»[١٦] . ومن أقواله المأثورة تأكيداً لأهمية الخوف وأولويته على الحب : «ان الناس يحبون تبعا لأهوائهم وإرادتهم الخاصة ، ولكنهم يخافون وفقا لأهواء الأمير وإرادته . والأمير العاقل هو الذى يعتمد على مايقع تحت سلطانه لاتحت سلطان الآخرين ، وعليه فقط أن يتجنب الكراهية لشخصه» . وقد كان حريصا فى نفس الوقت على التأكيد على أن يحرص الحاكم على ألا يزرع الكراهية فى قلوب الأفراد . فالكراهية والاحتقار كانا دائما سبب سقوط الأباطرة وفقا لما أوضحه[١٧] . والكراهية تفتح الباب للمؤامرات من جانب الرعايا . فالأمير لايخشى المؤامرات إذا كان الشعب راضيا عنه[١٨] . وبالتالى يوضح كيفية تجنب الكراهية ، كما يؤكد على الحكم القائم على الرضاء الشعبى .

وفى مجال التأكيد على أهمية الخوف مع عدم وجود الكراهية ، فان مكيافيللى يتناول موضوعا هاما يتعلق **بممتلكات المواطنين والرعايا** . موضحا أن على الحاكم ألا يزرع الكراهية فى قلوب الأفراد وأن يعرف كيف يوقع العقاب والثواب ، وذلك تمشيا مع طبيعة الأفراد الانانية المادية ونزعة حب التملك عندهم . فهو ينصحه بأنه فى حالة توقيع العقاب يجب أن يكون مرة واحدة وباترا حتى يمكن نسيانه ، أما فى حالة الثواب فيجب أن يعطى قطرة قطرة حتى يشعر الأفراد بفضل الحاكم وعطائه . وفى هذا يؤكد على أن أكثر مايمكن أن يزرع الكراهية فى قلوب الأفراد هو المساس بممتلكات الأفراد ونسائهم ، وهو الأمر الذى يجب أن يتحاشاه

(١٦) المرجع السابق ، ص ١٤٤ .

(١٧) المرجع السابق ، ص ١٦٥ .

(١٨) المرجع السابق ، ص ١٥٥ .

الحاكم تماما . وهو ينصح الحاكم بأن يمتنع عن التدخل فى ممتلكات مواطنيه ورعاياه لأنه من الممكن بالنسبة للفرد أن يكون فى مقتل أبيه أكثر تسامحا منه فى مصادرة أملاكه . وهو يعبر عن هذا بقوله : «إذ أن من الأسهل على الانسان أن ينسى وفاة والده من أن ينسى ضياع إرثه وممتلكاته»[١٩] ، كما ينصحه بالمثل بألا يمس نساء الأفراد وأعراضهم حتى يتحاشى كراهيتهم .

أما عن **الرضاء الشعبى** : فان مكيافيللى حرص على التأكيد على أهمية الحكم القائم على الرضاء الشعبى وكان هدفه الأمثل هو إقامة حكم ديمقراطى شعبى قائم على الارادة الشعبية والرضاء الشعبى ولكن حتى فى دفاعه عن الحكم المطلق ووظيفيته فى تحقيق الوحدة السياسية والاستقرار السياسى ، فانه يؤكد مكررا فى كل مجال عن أهمية الرضاء الشعبى بالنسبة للحاكم حتى وهو يستخدم أكثر الوسائل بعداً عن القيم المعنوية والأخلاقية . فهو يؤكد على أن إرضاء الشعب مهم وأنه قد فشل كل من تعلق بجنوده بدلا من شعبه[٢٠] . وان اقامة القلاع،والحصون مهم فى اطار الرضاء الشعبى ، على أساس أن الحاكم الذى يخشى العدو الأجنبى يمكنه ألا يقيم القلاع طالما يستند للرضاء الشعبى ، أما القلاع والحصون فهى هامة بالنسبة للحاكم الذى لايستند لرضاء شعبه حتى يحتمى بها من شعبه وليس من الأجنبى . وفى قوله : «ولذا فان خير قلعة يقيمها الأمير تكون فى أفئدة شعبه ، إذ على الرغم من إقامتك للقلاع ، فليس فى وسعها حمايتك ، إذا كان شعبك يكرهك» . بل إنه فى حالة عدم الرضاء الشعبى فعندما يثور الشعب سيجد أنصارا له من الخارج يسارعون فى مساعدته ضد الحاكم . وهو يؤكد ثانية على أهمية الرضاء الشعبى فى هذا المجال بقوله : «ولهذه الأسباب كلها ، فاننى أطرى كل من يقيم القلاع ، وكل من لايقيمها ، وأوجه اللوم الى كل من يضع فيها جماع ثقته ، فلا يكترث بكراهية شعبه أو حبه»[٢١] .

(١٩) المرجع السابق ، ص ١٤٥ .

(٢٠) المرجع السابق ، ص ١٥٨ .

(٢١) المرجع السابق ، ص ١٧٣ .

- بين الكرم والبخل :

يتناول مكيافيللى بالتحليل ضرورة أن يجمع الحاكم بين متناقضات الكرم والبخل وان كان يركز على جدوى البخل عامة خاصة مع المواطنين والرعايا حتى لاتنضب مالية الدولة ، مع جدوى الكرم مع المحيطين به حتى يضمن ولاءهم . كما أن السخاء ضرورى للأمير الذى يزحف على رأس جيوشه حتى يتبعه جنوده . وعلى هذا فإنه يقول صراحة فى تفضيله عامة للبخل على الكرم : «وليس هناك ماهو أشد ضررا على نفسك من الجود والكرم . إذ باستعمالك له تفقد قدرتك على استخدامه . وتصبح إما فقيرا وإما حقيرا ، أو إذا رغبت فى النجاة من الفقر تصبح نهابا سلابا ، يكرهك رعاياك . وعلى الأمير أن يتجنب قبل كل شىء ، أن يوصم بالحقارة ، أو يتعرض للكراهية ، ولاريب فى أن الكرم سيقوده الى إحدى هاتين النتيجتين . ولذا فمن الأفضل أن تكون بخيلا ، فهذا يعرضك للتحقير دون الكراهية ، على أن تكون مرغما بدافع الحاجة إلى أن تصبح لها سلابا ، مما يعرضك للتحقير والكراهية معا» . وعليه فان الحاكم الذى يتبع أسلوب الكرم سينتهى به الحال الى «سرقة شعبه» - حسب تعبيره - بارهاقه بالضرائب وغيرها حتى يمكنه أن يستمر فى أسلوبه هذا ، وبالتالى ينتهى به الحال الى كراهية شعبه ، الأمر الذى حرص مكيافيللى على تجنب الحاكم إياه(٢٢) .

- بين القوة والحيلة :

كما يدعو مكيافيللى الحاكم الى الجمع بين القوة والحيلة حيث إنهما متكاملتان . ويستلهم أمثلته من عالم الطبيعة موضحاً أن الأسد قوى يمكنه البطش بكل من يجده ويرهب الذئاب ولكنه لايمكنه أن يفلت من فخاخ الصياد(٢٣) . أما الثعلب فهو ماكر مما يمكنه عن طريق الحيلة أن ينجو من فخاخ الصياد ولكنه لايمكنه أن يدافع عن نفسه أمام الذئاب . وعليه فان على الحاكم أن يجمع بين قوة الأسد وبطشه وبين حيلة الثعلب ومكره

(٢٢) المرجع السابق، ص ١٤١ .

(٢٣) المرجع السابق ، ص ١٣٨ .

حتى يمكنه مواجهة كافة المواقف . ولكن على من يلجأ الى أسلوب الحيلة يجب أن يعرف كيف يتقن فن خداع الآخرين : «ولذا فان من يتقن الخداع ، يجد دائما أولئك الذين على استعداد أن تنطلى عليهم خديعته»(٢٤) .

- بين الرحمة والقسوة :

ينصح مكيافيللى الأمير أن يكون رحيما - أو على الأصح أن يعتبره رعاياه رحيما - ولكن عليه ألا يسىء هذه الرحمة . ويضرب مثلا بقيصر بورجيا - الذى اعتبره مثلا أعلى - والذى وان كان معتبرا من القساة غلاظ القلوب إلا أن قسوته جاءت بالنظام والوحدة الى رومانيا . «... ولذا على الأمير أن لايكترث بوصمه بتهمة القسوة إذا كان فى ذلك مايؤدى الى وحدة رعاياه وولائهم» . وقد أكد على سلبيات الحكام الذين يفرطون فى الرحمة والرقة «فيسمحون بنشوب الاضطرابات التى ينجم عنها الكثير من سفك الدماء والنهب والسلب»(٢٥) . وهو يوضح أنه من الطبيعى أن يكون للأمير الجديد سمعة القسوة والصرامة حتى يقر حكمه ونفس الأمر ينطبق على أى نظام جديد سواء أكان طغيانيا استبداديا أو جمهوريا . ويدعو الى المعنى نفسه وهو يؤكد هذا بقوله : «ولكن كل من يعرف شيئا عن التاريخ القديم يدرك أيضا ضرورة اتخاذ إجراءات نموذجية ، فى جميع الحالات التى تتحول فيها أنظمة الحكم من جمهورية الى طغيانية أو من طغيانية الى جمهورية ، ضد أولئك الذين يظهرون عداءهم لنظام الحكم الجديد . فكل من يقيم نظاما طغيانيا ولايقتل «بروتس» ، وكل من يقيم نظاما ديموقراطيا «ولايقتل أولاد بروتس»

(٢٤)المرجع السابق ، ص ١٤٩

(٢٥) المرجع السابق ، ص ١٤٢ .

ومع هذا فإنه ينصح الأمير بأن يكون حذرا «وأن يسيطر بطريقة معتدلة ، يلفها حسن التبصر والأنسانية حتى لاتؤدى به ثقته المفرطة إلى الأهمال ، وعدم الاهتمام ، ويطرح به حياؤه إلى التعصب وعدم التسامح» .

يعرض مايقيمه للانهيار السريع(٢٦) .

ويدعو مكيافيللى الى المضى فى القسوة فى بعض الحالات الى درجة الابادة الجماعية والتدمير التام للمدن المختلفة والتصفية البدنية للمعارضين والنبلاء . وعامة فانه يرى أن الحرية عندما تكون حديثة العهد يشترط للمحافظة عليها استخدام أقصى أنواع القسوة .(٢٧) .

ولكن الصرامة – أو الشهرة بها فى رأيه – واجبة بالنسبة للأمير عندما يكون مع جيشه وتحت تصرفه عدد كبير من الجنود إذ بدون مثل هذه الشهرة يستحيل عليه الابقاء على جيشه موحدا وخاضعا للنظام .

وقد حرص مكيافيللى على أن يؤكد على أن القسوة إذا استخدمت كسبيل للعقاب يجب أن يكون ذلك العقاب باترا وسريعا وغير متكرر حتى يمكن نسيانه مع الوقت – وفى قوله : «ولعل من أكثر الأمور إضرارا بالحكومة ، أن تثير كل يوم سخطا جديدا فى مشاعر مواطنيها ، عن طريق ايقاع الأذى من جديد ، بهذا المواطن أو ذاك» .

– بين الوفاء بالوعد والخلف فيه :

ينصح الحاكم بألا يحافظ على وعوده وألا يحفظ عهوده بل يتنصل منها عندما يرى أن مثل هذه المحافظة تؤدى الى الاضرار بمصالحه وأن الأسباب التى أعطى فى ظلها الوعد قد تغيرت ولم تعد قائمة . أى أن المحافظة على الوعود فى رأيه رهينة ببقاء الأوضاع على حالها أما إذا تغيرت فان الحاكم يجب أن يكون فى حل منها . وهو يوضح أن الأفراد

(٢٦) فهو يؤكد ذلك بقوله : «عندما تكون الحرية حديثة عهد بالوجود يشترط للحفاظ عليها قتل أولاد بروتس» ، مؤكدا على جدوى القسوة الشديدة التى استخدمها بروتس فى المحافظة على الحرية التى أسهم فى الحصول عليها لروما ، تلك القسوة التى ذهبت الى حد الحكم بنفسه بالموت على أولاده بل وحضور اعدامهم أيضا ، لرغبتهم فى العودة لشكل آخر من الحكم .
ومن المعروف أن بروتس كان قد تآمر على طاغية روما يوليوس قيصر واشترك فى مقتله مع أنه كان من أقرب الناس اليه .
انظر : مكيافيللى المطارحات ، مرجع سابق ، ص ٥٤٩ .

(٢٧) المرجع السابق ، ص ٣٦٧ .

عامة سيئون ولايحافظون على عهودهم والحاكم ليس ملزما بالمحافظة على عهوده لهم . وبالتالى يسوق العديد من الأمثلة على الأمراء الذين نقضوا المعاهدات أو تنكروا لمواثيق السلام مؤكدا أن الذين اتبعوا أسلوب التعلب نجحوا أكثر من غيرهم ويدلل على آرائه هذه بقوله : «لاريب أن كل إنسان يدرك أن من الصفات المحمودة للأمير ، أن يكون صادقا فى وعوده وأن يعيش فى شرف ونبل لا فى مكر ودهاء . لكن تجارب عصرنا أثبتت أن الأمراء الذين قاموا بجلائل الأعمال ، لم يكونوا كثيرى الاهتمام بعهودهم والوفاء بها ، وتمكنوا بالمكر والدهاء من الضحك على عقول الناس وارباكهم . وتغلبوا أخيرا على أقرانهم من الذين جعلوا الاخلاص والوفاء رائدهم» .

ولكنه يبين أن على الأمير أن يعمل على توضيح المبررات للتنكر للوعد : «ولن يعدم الأمير الذى يرغب فى اظهار مبررات متلونة للتنكر لوعده ، ذريعة مشروعة لتحقيق هذه الغاية» . ولكن من يلجأ الى أسلوب الحيلة فى نكث الوعود يجب عليه أن يعرف كيف يتقن فن خداع الآخرين حتى يخفيها ، ويستطرد مكيافيللى فى قوله : «وسأكتفى بسرد مثل عصرى واحد . فالبابا اليكسندر السادس لم يقم بأى عمل سوى خداع الآخرين ، ولم يفكر فى أى شىء سوى ذلك . وكان يجد دائما الفرصة للنجاح فى خداعه . ولم يكن ثمة من يفوقه مهارة فى تقديم الوعود ، واغداق التأكيدات ، داعما إياها بالأيمان المغلظة ، فى الوقت الذى لم يكن هناك من هو أقل تمسكا بها منه . ومع ذلك فقد نجح دائما فى خداعه ، اذ أنه كان يتقن هذه الطريقة فى معالجة الامور»(٢٨) .

فضلا عن هذا فان مكيافيللى يؤكد على ضرورة الخلف فى الوعود التى تقع تحت الضغط والأكراه إذا زالت القوة التى فرضتها : «ليس من العار ، الاخفاق فى الحفاظ على وعد أرغمت على إعطائه . وتتعرض جميع الوعود التى تمت بالاكراه الى الخلف ، عندما تزول القوة التى فرضتها ، وذلك دون أن يلحق العار بمن يخلفها» .

(٢٨) مكيافيللى ، الأمير ، مرجع سابق ، ص ١٤٩ .

- بين القدر والارادة :

مع ايمانه بأهمية الحظ ودوره - الايجابى أو السلبى - فى نتائج أعمال الحكام ، إلا أنه لم يؤمن بالتواكل وأكد على ضرورة مقاومة القدر الذى يتحكم حسب رأيه فى نصف أعمالنا ، أما النصف الآخر فقد تركه لنتحكم فيه بأنفسنا(٢٩) .

وقد شبه القدر - من ضمن ماشبه - بالنهر الجارف الذى إذا تركه الأفراد واستسلموا له فمن الطبيعى أن يضرهم بل وقد يدمرهم ، أما إذا تحكموا فيه عن طريق إقامة السدود وغيرها يمكن أن يأتى بثمار طيبة لهم .

ومن هنا فان مكيافيللى ينصح الحاكم بالاعتماد على ارادته معبرا عنها بالقوة أكثر من اعتماده على الحظ على أساس أنه متقلب ومتغير وعلى الفرد أن يتحكم فيه بكل إمكانياته . وفى قوله : «وانى لاختتم حديثى قائلا ، بأن الحظ يتبدل ، أما الناس فيبقون ثابتين على أساليبهم ، وهم ينجحون طالما أن أساليبهم تتوافق مع الظروف ، أما عندما تتعارض فان الفشل سيكون نصيبهم . وانى لاعتقد أن التهور خير من الحذر»(٣٠) .

وخلاصة الأمر فان مكيافيللى فى مجمل نصائحه يقدس القوة وهو يركز على القوة المادية ، ونلاحظ أن اهتمامه هذا ليس خاصا بالامارات وحدها ولكن أيضا بالجمهوريات : فالقوة فى الحكم ضرورية .

وأخيرا فان من الجدير بالملاحظة أن مكيافيللى يوجه اهتماما خاصا للمحيطين بالحاكم أو الأمير : وهو ينصحه بحسن اختيار وزرائه والمحيطين به والاستماع الى آرائهم ونصائحهم دون الانصياع لها بحيث يكون القرار الأخير هو قراره وعلى ألا يظهرهم على أنهم مصدر الحكمة بل يبقى هذه وكأنها احتكار له ولصيقة بشخصه . كما ينصح الحاكم بألا يستعين بالنبلاء وألا يثق بهم حتى

(٢٩) انظر : مكيافيللى ، الامير ، مرجع سابق ، ص ١٨٨ ، ١٩٠ - ١٩١ .

(٣٠) المرجع السابق ، ص ١٩٤ - ١٩٥

لايطيحوا به ، والا يقرب الأفراد اليه بدرجة كبيرة حيث أن أخطر الأفراد على الأسد أقربهم إلى عرينه ، وبالتالى يجب ألا يطلع المحيطين به على خفاياه . وعليه أن يراقب المحيطين به لضمان عدم اكتسابهم القوة على أن يصعِّد البعض لأعلى مستفيدا منه ثم التخلى عنه واسقاطه . كما أن على الحاكم عامة أن يشجع كافة المهارات - بين الصناع والفنيين وغيرهم - وأن يتبنى الكفاءات .

موقف مكيافيللى من القيم الدينية والأخلاقية :

أما عن آرائه فى القيم الدينية والأخلاقية فهى مرتبطة بآرائه فى القوة السياسية وتقديسه لها . وقد كانت آراؤه ومازالت موضع جدل حول هذا الموضوع بالذات حيث اعتبر أن القيم الدينية والأخلاقية ماهى الا اضافات للقوة يجب أن يستخدمها الحاكم . أى أنه نظر نظرة نفعية وظيفية للدين والأخلاق فى سبيل تدعيم القوة السياسية للحاكم ، وقد فصل تماما بين الأخلاق والسياسة . ومع هذا فان موضع التناقض بالنسبة لمكيافيللى هو أنه فى نفس الوقت نادى بأهمية القيم الأخلاقية كدعامة للدولة وبأن التشريعات يجب أن تقوم عليها ، كما أكد على تفوق دول مثل الدولة الرومانية وسويسرا نتيجة لقيامها على قيم أخلاقية ودينية حيث عززت تلك القيم من قوتها وكانت وظيفية بالنسبة لها وليس العكس .

لكننا فى الواقع يجب أن نلاحظ أن مكيافيللى وان كان ينادى «بمبدأ الغاية تبرر الوسيلة» حتى وان كانت الوسائل غير أخلاقية فانه قصد بها الحاكم فى تعاملاته مع أعدائه . أى أن **الغاية تبرر الوسيلة بالنسبة للحاكم ومع أعدائه ، أما بالنسبة للأفراد فان الغاية لاتبرر الوسيلة بالضرورة** . ولم يقصد مكيافيللى بالمناداة بهذا المبدأ كمبدأ عام بل ركز عليه كمبدأ خاص بالنسبة للحاكم مع أعدائه . فالأفراد فى تعاملاتهم مع بعضهم البعض يجب أن يتقيدوا بكافة القيم الدينية والأخلاقية . كما أن على الحاكم وهو يستخدم أكثر الطرق بعدا عن مثل هذه القيم أن يبدو أمام شعبه وكأنه يلبس مسوح الرهبان . أى أنه يجب أن يستتر وراء ستار من قيم أخلاقية وروحية فى الوقت الذى يستخدم فيه كافة الأساليب حتى

أكثرها بعدا عن هذه القيم . فقد عدد عددا من الصفات الحسنة التى تتمثل فى الرحمة ، والوفاء بالعهد والنبل ، والانسانية والتدين مؤكدا على أن الحاكم يجب أن يظهر وكأنه يتحلى بها وخاصة التدين . فالأفراد من السهل خداعهم . فقد كان مكيافيللى حريصا على توضيح أن الحاكم لايستطيع أن يتمتع بكافة الصفات المحمودة التى ترمز الى الخير ، ومع هذا فعليه وهو يمارس الرذائل أن يبتعد عن التشهير بأن يمارسها فى الخفاء ، وذلك إذا لم يمكنه التخلى عنها . واذا كان لاسبيل للاحتفاظ بالدولة الا بارتكاب تلك المثالب فعليه ألا يكترث بالتشهير : «إذ أن التعمق فى درس الأمور ، يؤدى الى العثور على أن بعض الأشياء التى تبدو فضائل تؤدى إذا اتبعت الى دمار الانسان ، بينما هناك أشياء أخرى تبدو كرذائل ولكنها تؤدى الى زيادة ما يشعر به الانسان من طمأنينة وسعادة»[٣١] .

وعليه فانه يمكن القول بأن **مكيافيللى قد نادى بمعيارين للتعامل :**

أحدهما : للأفراد فى تعاملهم مع بعضهم البعض .
والثانى : للحاكم فى تعامله مع أعدائه .

فقد وجد مكيافيللى وهو الواقعى فى نظرته أهمية التأكيد على أنه لايمكن اقامة دولة قوية - وهى هدفه الأسمى - على أشلاء شعب مشتت ومتحلل أخلاقيا .

من ناحية أخرى فان **مكيافيللى أعطى الفضيلة طابعا سياسيا - أى أنه قام بتسييس الفضيلة - وجعلها نسبية بحيث أن الحكم على الفضيلة والسلوك يتوقف على النتائج** وبالتالى فالفضائل المتعارف عليها قد تبدو فى بعض المواقف كرذائل **والعكس صحيح .** وعلى الحاكم أن يعمل على المحافظة على الحكم وتعزيزه بالمسلك الذى يراه متمشيا مع الموقف أيا كانت الوسائل التى يتوقف تقييمها ، ليس على معايير مطلقة ، ولكن على أساس ماتحققه من نتائج . فقد أكد مكيافيللى على أن الدولة يجب أن تكون لها معنويات خاصة بها ، وهى معنويات النجاح : نجاحها فى حماية نفسها ، وضمان الطمأنينة لشعبها والنجاح فى

(٣١) المرجع السابق ، ص ١٣٧ .

الغزو إذا كان ضروريا لحماية مصالحها . بمعنى اخر فإن الساسة لايستطيعون أن يتحملوا رفاهية التصرف وفقا لمستويات المعنويات الخاصة الفردية[٣٢] .

ومن الملاحظ أن مكيافيللى لم يكن ضد الدين عامة . وانما كان ضد ماوصلت اليه المسيحية وضد الكنيسة ، والبابا ورجال الدين . كما كان ضد بعض مبادىء المسيحية خاصة مايقف منها فى وجه الوحدة السياسية ومايستغل من جانب رجال الدين تحقيقا لمآربهم .

وكان انتقاده من وجهتين أساسيتين :

أولاهمـا : أن المسيحية تتضمن مايحض الأفراد على التسليم والخضوع فى الأمور الدنيوية على أساس تركيزها على الأمور الروحية وتعد الأفراد بحياة أفضل فى الآخرة تعوضهم عن المعاناة فى الدنيا . وهو يرفض التسليم الذى استغله رجال الكنيسة فى إخضاع الناس لهم . وقد «عقد مقارنة بين المسيحية والاديان الأكثر رجولة فى العصور القديمة وهى مقارنة لم تكن فى صالح المسيحية»[٣٣] . وفى قوله : «وقد مجدت ديانتنا المتواضعين من الرجال والميالين إلى التأمل بدلا من تمجيد رجال العمل . وقد وضعت للرجل مثله العليا فى الخير والتواضع وانكار الذات واحتقار الأشياء الدنيوية بينما وضعت الديانة الأخرى للرجل مثله العليا فى العظمة والقوة البدنية وكل مايدعو إلى بعث الجرأة فى قلوب الناس . واذا كانت ديانتنا تطلب من الرجل أن يكون قويا ، فإن القوة التى تطلبها فيه ، هى مايمكنه على احتمال الآلام لاعلى القيام بالأمور التى تتطلب الجرأة . ويبدو أن هذه الصورة من صور الحياة ، قد أدت إلى إضعاف العالم ، وإلى تقديمه فريسة سائغة للشريرين

(٣٢) انظر : Thomson , op . cit . , p . 28

(٣٣) سباين ، مرجع سابق ، الكتاب الثالث ، ص ٤٧٧ .

الغلاظ القلوب ، الذين يقومون على ادارته بنجاح وامان ، طالما انهم يعرفون ان عامة الرجال الذين اتخذوا من الفردوس غاية لهم ، يدرسون الطريقة المثلى للاحتمال ، لا الطريقة المثلى للثأر لما اصابهم من اضرار»[٣٤] .

أما الثانية : فانه كان ينتقد سيطرة رجال الدين على عقول الناس . كما وجه نقده لسيطرة البابا التى عرقلت تحقيق الوحدة السياسية فى ايطاليا . ويبدو هذا بوضوح من قوله : «نحن الايطاليين ندين لكنيسة روما وقسيسيها بما وصلنا اليه من عدم تدين وفساد خلق . بل نحن ندين لها بدين أعظم هو ذلك الدين الذى سيؤدى بنا الى الانهيار . ذلك أن الكنيسة هى التى عملت ومازالت تعمل على تقسيم وطننا . والدولة لايمكن أن تتحد ولا أن تسعد إلا إذا أذعنت إذعانا تاما لحكومة واحدة ، ويستوى أن تكون هذه الحكومة ملكية أو جمهورية كما هى الحال فى فرنسا وأسبانيا ، ولكن ايطاليا لم تساير واحدة منهما ولم تخضع لحكم ملكى أو جمهورى وذلك كله بسبب وجود الكنيسة ، إذ لم تكن لديها قدرة على فرض سيادتها على جميع أنحاء إيطاليا ولم تسمح لغيرها أن يقوم بهذه المهمة . وإذن فهى المسئولة عن عدم تحقيق وحدة ايطاليا تحت زعامة واحدة بل جعلتها خاضعة لعدد من الأمراء والنبلاء . وحين تعرضت للانقسام ضعفت ضعفا جعلها فريسة سهلة المنال لا للبرابرة فحسب ، بل لأى شخص يرغب فى النيل منها»[٣٥] .

ومن الطبيعى أن مكيافيللى الأبن البار لعصر النهضة – الذى تولد عن ظلام العصور الوسطى وما مارسته الكنيسة خلالها من إرهاب فكرى وتسلط سياسى تحت ستار الدين – من الطبيعى أن يتخذ مثل هذا الموقف

---

(٣٤) مكيافيللى ، المطارحات . مرجع سابق ، ص ٤٣٧ – ٤٣٨ .

(٣٥) المرجع السابق ، ص ٢٦٨ – ٢٦٩ .

تجاه المسيحية ، وقد زاد موقفه حدة وجود البابا فى روما قلب ايطاليا ودوره النشيط فى مواجهة وحدتها . ولكنه من كتاباته المختلفة يبدو واضحا أنه كان يؤمن بالدين ودوره فى المجتمع وضرورته[٣٦] كما كان يؤمن برسالة المسيحية الأصيلة[٣٧]

آراؤه فى الاستعمار :

بلور مكيافيللى نظرية فى الاستعمار متعددة الجوانب توضح الهدف من السياسة الاستعمارية وأساليب استخدامها ، فقد رأى أن على الدولة أن تأخذ الحروب الاستعمارية بجدية ، على أساس أن الدولة التى لاتتوسع على حساب غيرها تكون عرضة لتوسع الدول الأخرى على حسابها[٣٨] . أى أنه رأى أن تكون السياسة الاستعمارية سياسة دائمة للدولة وليست مرحلية . وقد أوضح **أن السياسة الاستعمارية تحقق هدفين :**

---

(٣٦) «على كل من يرغب من الأمراء والجمهوريات فى البقاء فى نجوه من الاحتلال، أن يحتفظ ببقاء طقوس الديانة التى يؤمن الأمير أو الجمهورية بها ، وان يحلها محل الاجلال دائما ، إذ لا دليل أصدق على انحطاط اى بلد من البلاد من رؤية العبادة السماوية فيها موضع الاهمال وعدم الاكتراث» . المرجع السابق ، ص ٢٦٥ . كما يقول : «حيثما يسود الدين يمكن الافتراض كشىء مسلم به ، ان الأمور تسير على مايرام ، وحيثما يوجد الافتقاز للدين يستطيع المرء افتراض العكس» . المرجع السابق ، ص ٢٦٨ .

(٣٧) «ولو احتفظ حكام الدول المسيحية بالروح الدينية التى رسمها لنا مؤسس المسيحية ، لكانت النصرانية وجمهورياتها فى وضع أكثر اتحادا ، وأكثر سعادة مما هى عليه الآن . ولو أراد أحد أن يخمن الأسباب التى أدت الى تدهور هذه الروح الدينية ، لما وجد خيرا من التطلع الى تلك الشعوب التى تعيش على مقربة من كنيسة روما ، وهى رأس ديانتنا ، إذ يرى أن الدين أضعف لديها منه عند غيرها من الشعوب البعيدة . ولو درس المرء ديانتنا كما كانت عليه عند ظهورها ، ثم رأى مدى الخلاف الذى يقوم بينها وبين ما هو واقع اليوم ، لتوصل حتما الى النتيجة القائلة بأن ديانتنا تقترب إما من الدمار أو من الكارثة» . المرجع السابق ، ص ٢٦٧ .

(٣٨) لمزيد من المعلومات عن الاستعمار انظر : د . حورية توفيق مجاهد ، الاستعمار كظاهرة عالمية ... ، مرجع سابق .

الأول خارجى : وهو تأمين الدولة ضد أعدائها .
والثانى داخلى : وهو صرف الشعب عن أمور الحكم وشغله عن الحاكم بالحروب الاستعمارية .

وبالتالى فقد وضع **عدة أساليب لممارسة السياسة الاستعمارية** وفقا للظروف المختلفة :

- فقد نصح الحاكم بأن يتوسع فى مناطق لها نفس لغة وعادات شعبه الأصلى حتى يمكن ضمها واستيعابها بسهولة .
- نصح الحاكم بأن يسعى الى استيعاب شعوب المستعمرات فى شعبه الأصلى حتى يضمن استمرار السيطرة على المناطق المستعمرة واستقرار حكمه بها . بحيث يؤلف البلدان دولة واحدة فى وقت قصير .
- ينصح الحاكم بأن يقوم من جهة بابادة أفراد الأسرة الحاكمة فى تلك المناطق المحتلة ، وعدم احداث تبديل جوهرى فى قوانين هذه المملكات المحتلة وضرائبها فى حالة مااذا كانت لها قوانينها الخاصة حتى لايثير الأفراد عليه ، من جهة أخرى .
- كما أنه ينصح الحاكم ببناء المستوطنات التى تقيم فيها الجاليات من دولته الأصلية فى المناطق المحتلة . أى أن يعتمد على الاستعمار الاستيطانى .

وهذه السياسة فى رأيه أفضل من الاحتفاظ بحاميات لأنها لن تكلف الحاكم شيئا كما أن وجود الحاميات فى المناطق المحتلة يسىء لمشاعر مواطنيها .

- أن يقوم الحاكم بنقل مقر حكمه الى منطقة وسط بعد التوسع . وفى حالة عدم تجانس شعوب تلك المناطق المستعمرة مع شعبه الأصلى ينصحه بأن ينقل مقر حكمه الى المناطق الجديدة المستعمرة حتى يمكنه رؤية الاضطرابات والعمل على علاجها فى حالة وقوعها وحتى لاتصبح المناطق مرتعا لشهوات موظفى الحاكم المحتل وحتى لاتلجأ دول أجنبية الى مهاجمة تلك المناطق .
- أن يشن الحروب الاستعمارية بضراوة .

- ان يشجع المواطنين على الاستمرار فى تدعيم السياسة الاستعمارية عن طريق تخصيص جزء من أسلاب الحرب لشن حرب جديدة وتوزيع الباقى كأسلاب حتى يجنى الأفراد ثمار التوسع .
- أن يعمل الحاكم على بناء جيش شعبى قوى على نمط الموجود فى الامبراطورية الرومانية ، بحيث يعتمد على المتطوعة ، على أن يبتعد عن الجيوش المرتزقة والجيوش المساعدة . فقد آمن مكيافيللى بأن المرتزق ينقصه الدافع الوطنى والولاء وهو جبان فى الحرب لأن حياته مصدر عيشه وبالتالى لن يضحى بها[٣٩] . أما الجيوش المساعدة فان هزيمتها تنسب للحاكم الذى استعان بها – كقوات من دول صديقة أو مجاورة – أما نصرها فينسب لدولتها الأصلية . وهى على أى حال غير موالية للدولة التى تستعين بها وبالتالى قد تتحرك ضد الحاكم وتخرج عليه .
- على الحاكم أن ينزع سلاح أهالى الدولة الجديدة بعد أن يحتلها وضمها الى دولته ، باستثناء أولئك الموالين له الذين وقفوا فى صفه عند احتلالها . ولكن عندما تحين الفرصة فان عليه أن ينزع السلاح من هؤلاء أيضا وينقل القوة الى جنوده هو : بحيث ينقل سلاح الدولة الجديدة فى النهاية تماما الى جنوده .

من كل ماتقدم يلاحظ أن مكيافيللى قد بلور نظرية عامة فى الاستعمار موضحا جدواه وأساليب ممارسته مطلقا أهميته فلم يقصرها على دولة أو حالة معينة . وآراؤه فى هذا المجال تعتبر أكثر شمولا من لينين الذى اتخذت نظريته شهرة خاصة فى القرن الحالى . وهو يختلف فى تركيزه على الاستعمار عن أرسطو الذى اعتبر الاستعمار والتوسع أحد أسباب الثورات والتحلل السياسى فى الدولة التى تمارسه . ففى الوقت الذى لم ير فيه أرسطو وأفلاطون من قبله جدوى الاستعمار وأهميته فى تخليص دولة المدينة من مشاكلها ، رأى مكيافيللى بعين الخبرة السياسية النافذة خاصة فى مجال السياسة الواقعية أنه لاخلاص لدويلته فلورنسا ولايطاليا عامة الا بالسياسة التوسعية . وفى الوقت الذى نظر فيه كل من

(٣٩) عمل مكيافيللى لفترة قائدا للحرب ضد بيزا ، ومع قصر الفترة إلا أنها أكسبته خبرة واسعة وايمانا عميقا بعدم صلاحية المرتزقة كجنود يعتمد عليهم فى الحروب .

أفلاطون وأرسطو الى الخلف بهدف استعادة دولة المدينة لمكانتها وتميزها باعتبارها الوحدة السياسية الأمثل فى نظرهما ، تطلع مكيافيللى للأمام ليس فقط لقيام دولة اقليمية ولكن لقيام دولة قومية تكون محط الولاء الأسمى على مستوى ايطاليا ككل . ومكيافيللى لم يناد للاستعمار بالنسبة لدولة معينة ولكن رأى ضرورته وجدواه كسياسة عامة للدولة فى علاقاتها مع غيرها .

أهم مساهمات مكيافيللى فى الفكر السياسى :

وخلاصة الأمر من كل ماتقدم أن مكيافيللى اهتم بتوضيح القوة ووصل به الحال الى حد عبادة القوة والى نقل القيم والأخلاقيات من الاطلاق الى النسبية وجعل قياس درجة القيم متوقفا على فائدتها ونفعيتها . وكان يرى أنه على الحاكم ألا يتمسك بأية قيود وأن يتحرر من كافة القيم الروحية الدينية ، وكان حريصا فى نفس الوقت على ألا يثير ثورة الشعب على الحاكم فلم يكن من دعاة الثورة . وكان حريصا على إظهار أن الحب ليس أساسا لقيام الحكم ، وعلى الحاكم أن يكون مرهوبا وليس مكروها . فى نفس الوقت نادى باستخدام الحاكم لكافة الأساليب بما فيها الوسائل غير الأخلاقية وغير الروحية أو الدينية . كما كان مكيافيللى رائدا من رواد المناداة بتدعيم الاستعمار واعتبره غاية ووسيلة . فهو وسيلة من أجل تحقيق قوة الدولة وغاية يجب أن تنشدها الدولة .

فعلاقات الدول لاتربطها أخلاقيات وانما مصالح . وهو فى هذا المجال (العلاقات الدولية) رائد المناداة بدوام الاستعمار . وانتهى مكيافيللى من مجمل آرائه إلى دعوة الأمير الى تحقيق وحدة ايطاليا ، وهذا كان هدفه الأسمى . وقد فضل نظام الحكم المطلق فى الدولة حتى يتم توحيدها ، ولكن هدفه الأمثل هو حكومة موحدة تقوم على ديمقراطية شعبية . وقد تحدث مكيافيللى فى المطارحات على الانتخابات ودورها وأثرها .

وفى الواقع فانه وان كان أكثر المفكرين الذين تعرضوا للنقاش والجدل ، كما كان فى نفس الوقت الابن البار لعصر النهضة والانعكاس

الحقيقى له ، إلا أننا بصفة عامة نجده قد تخطى حدود عصره وقدم العديد من الاسهامات الخالدة .

ومن أهم مساهماته منهاجه فى التحليل . إذ نجد أنه استخدم التاريخ ولجأ الى المنهج الاستقرائى التاريخى ومع استخدامه له الا أنه لم يلجأ اليه لمجرد الاستقراء وانما استخدمه لتنظير المفاهيم السياسية . فلم يقم بوصف الأحداث فقط ولكنه استخدم التاريخ كمستوى أدنى للتحليل يستخلص منه الظواهر والحقائق والمفاهيم – وهذا يوضح كيف ان المحلل السياسى يجب أن يحسن استخدام التاريخ – فالبنسبة لمكيافيللى نجد أنه قد قام باستخلاص آثار الأحداث أى أنه يستشهد بالاحداث وهذه ميزة له ومساهمة فى التحليل السياسى . فالمنهج التاريخى هو أحد المناهج التى يلجأ اليها المحلل السياسى ولكن الكثيرين لايعرفون كيفية استخدامه فأصبح يعنى مجرد توصيف الأحداث ولكن مكيافيللى استخدم الأحداث للاستدلال بها ، وذلك بمناقشة كيفية الاستدلال بالوقائع التاريخية لاستخلاص نتائج عامة . وهذه هى أولى مساهماته .

من ناحية أخرى نجد أنه رائد السياسة الواقعية أى أنه أظهر السياسة كما تمارس فى واقعها أو بمعنى آخر أظهرها عارية . وكان هذا من أهم الأسباب التى جعلت النقد يوجه اليه . وقد تأثر مكيافيللى بالدبلوماسية وكتاباته كانت أكثر ميلا إلى الأدب الدبلوماسى . ولذلك نجد أنه حتى فى اظهاره للحقيقة عارية ، حاول ان يسترها باطار من الأخلاقيات . وهذا يعنى أنه تشتت بين واقع مايجرى وما يجب أن يكون . والسياسة عنده مزيج من الدبلوماسية من وراء الستار والحرب .

الانتقادات الموجهة لمكيافيللى ، ومكانته بين المفكرين السياسيين :

أهم الانتقادات الموجهة اليه تتعلق بمبدئه «الغاية تبرر الوسيلة» وخاصة فى منفعية الأخلاق والدين . ونلاحظ أن مكيافيللى كان رائدا فى هذا الاتجاه فقد كانت هذه الوسائل مستخدمة ولكن الجديد فيه أنه جمع هذه الوسائل حتى يسترشد بها الحاكم . فمكيافيللى لم يبتدع هذه الوسائل إذ أن الأساليب غير الأخلاقية كانت شائعة فى عصره . وكل الذى فعله أنه

قام بتجميعها وتحليلها وربما يبدو إسهامه واضحا فى منطقية عرضها . وكذلك كان مكيافيللى رائدا للقومية .

ويؤخذ على مكيافيللى فى آرائه أنها غير متكاملة فهى لم تشكل نظرية متكاملة . وركز فقط على فن الحكم ، أى أسلوب السياسة الواقعية .

ويختلف مكيافيللى عن ابن خلدون فى أن الأخير كان أشمل ، فهو رائد فى علم الاجتماع والتاريخ . كما يختلف مكيافيللى عن المفكرين الاسلاميين القدماء فى أنه فصل بين الأخلاق والسياسة وبين الدين والسياسة .

واذا كان أرسطو قد بدأ الفصل بين الأخلاق والسياسة فان مكيافيللى أتم هذا الفصل وزاد عليه باستخدامها من أجل القوة .

أما بالنسبة لآرائه فى الاستعمار فهى تعتبر فى الواقع نظرية متكاملة عن الهدف والتكنيك الاستعمارى ونادى بالاستعمار ليس كمرحلة انتقالية ولكن كسياسة دائمة . وبصرف النظر عن عدم تقيده بالقيم والأخلاق والدين واخضاع الدين للسياسة فهو يعتبر من أهم الرواد فى الفكر السياسى على مر العصور ، فكتاباته مازالت حية . وقد بين كيف يستطيع المفكر السياسى أن يخدم رجل السياسة . ويرى فيه البعض التناقض ولكن هذا ليس تناقضا فهو نسبية . وكتابات مكيافيللى كانت نتاج خبرة وليست نتاجا للدراسة العلمية . ويتشابه مكيافيللى وابن خلدون فى أنهما عاشا فى عصر اضطراب وتحلل وقيام دول وانهيارها . فكلاهما عاش فى عصر اضطراب وخبر العمل السياسى ولكن مكيافيللى خبر العمل الدبلوماسى أكثر من السياسى بينما أن ابن خلدون ارتبط بالحكام وتقلب بين الحكومات . والفارق الأساسى فى منهاج كل منهما أن ابن خلدون لم يكتف بخبراته السياسية ولكن كرس جهده للدراسة . فكتاباته كانت انعكاسا لتجربة ودراسة ولكن مكيافيللى كانت كتاباته انعكاسا لتجربة فقط . وفى الوقت الذى رأى فيه ابن خلدون وجوب التمسك بالقيم الدينية والأخلاقية فان مكيافيللى رأى العكس . إذ أن مكيافيللى لم يثق فى الدين

المسيحى وماتطور إليه . واذن يمكن القول أن مكيافيللى كان بالنسبة لابن خلدون جزءاً من كل . ويمكن المقارنة بين مكيافيللى والغزالى . فكلاهما عاش أزمة ووجه نصائح للأمير . ولكن وجه الاختلاف بينهما هو أن كافة نصائح الغزالى كانت قائمة على الدين والتمسك بالقيم الأخلاقية ، حيث الغاية لاتبرر الوسيلة عنده . ولكن العكس كان بالنسبة لمكيافيللى فهو - كما سبق الذكر - فصل الدين عن السياسة ، ولم يركز نصائحه للأمير على أساس دينى أو أخلاقى . كما أنه لم يتجاوز الارشاد فى فن الحكم .

الفصل الثانى

حركة الاصلاح الدينى : البروتستنتية

وقد قامت أساسا كثورة ضد فساد الكنيسة الكاثوليكية فى روما وسلطة البابا ورجال الدين الذين اكتسبوا سلطة دنيوية من وراء سلطتهم الدينية والذين أسهموا فى ادخال أوربا فى عصور الظلام التى عانت منها فى كافة المجالات وذلك فى محاولة لاصلاح الديانة المسيحية واعادتها لأصولها الأولى نتيجة لما طرأ من فساد وضعف بسبب دور رجال الكنيسة السلبى . «ذلك الاصلاح الذى اكتسح دول أوربا بعد أن كانت العقيدة الكاثوليكية هى السائدة بين من دعى عليهم اسم المسيح أجمعين ، وكانت فى حقيقتها عندهم عقيدة الجهل والرعب أكثر منها عقيدة العرفان والإيمان العامل بالمحبة[1]» . حتى إن «مبادىء المسيحية لم يبق منها وقتذاك إلا الأسم»[2] .

(١) موريسون ، مرجع سابق ، ص ٧ .

(٢) ملر ، مرجع سابق ، الجزء الثانى ، ص ٨٠ . ولمزيد من المعلومات عن حركة الاصلاح الدين انظر ، ص ١٩٦ – ٧٧٣ .
وفى هذا المجال يعبر ملر عن البابوية وماوصلت إليه المسيحية فى ظلها بقوله : «أول ظاهرة تبدو لنا عند التأمل فى البابوية كنظام هى أن كلمة الله ، القادرة أن تحكم الناس للخلاص ، كانت محرمة على الشعب . حتى الأساقفة أنفسهم لم يعتبروه أمرا مخجلا أن يعترفوا بأنهم لم يقرأوا فى حياتهم أى جزء من الكتب المقدسة سوى ما كان يقابلهم فى خدماتهم الطقسية . والخدمة الدينية كانت تمارس بلغة ميتة لايفهمها أغلب الكهنة وبعضهم كان بالكاد يعرف يقرأ لا بل حتى كتب أصول الدين =

وحركة الاصلاح الدينى هذه قامت أساسا لأهداف دينية ولكن يعنينا فى هذا المجال الجانب السياسى لتلك الحركة ، أى الانعكاسات والآثار ذات الطابع السياسى .

وقد تمثلت حركة الاصلاح الدينى فى البروتستنتية Protestantism التى تبلورت فى القرن السادس عشر وتزعمها خاصة كل من مارتن لوثر وجان كالفن . والبروتستنتية وفقا لمعناها اللفظى تعنى حركة احتجاج ، والسؤال الذى يطرح نفسه فى هذا المجال هو على من وعلى ما هذا الاحتجاج ؟ إن البروتستنتية تستخدم عادة لتعبر عن رفض المسيحيين من المنادين بها ومن اتباعها للادعاءات البابوية فى اطار ماكتسبه من سلطة دنيوية[3] . ولكنها بالمعنى الأدق تعنى ليس فقط رفض الادعاءات البابوية ولكن رفض مفهوم الكنيسة كمؤسسة لها طقوس مقدسة وتنظيم وحى ويهيمن عليها أجيال متعاقبة من رجال الدين الذين لهم سلطات مقدسة وغامضة . وهناك من يركز على أن من أهم جوانب البروتستنتية هو انكار الـ Transubstantation – أى الايمان بأنه فى نقطة معينة من القداس يتحول الخبز والنبيذ الى جسد ودم السيد المسيح تحولا فعليا[4] وأن دور رجل الدين جوهرى فى عملية التحول هذه – حيث يؤمنون بدلا منها بالـ Consubstantation بمعنى أن مكونات الخبز والنبيذ توجد فى القداس أو التكريز جنبا الى جنب مع مكونات جسد ودم المسيح ولكنها لاتتحول اليها . فكأن المناولة عند البروتستنت لاتتضمن التحول الفعلى للخبز

= كانت هى من وضع وتأليف الاكليروس كانت ممنوعة من الوصول إلى أيدى العلمانيين . أما نبيحة القداس فكانت تمارس للحصول على غفران الخطايا للأحياء والأموات ، وبذلك تحولت ضمائر الناس عن الذبيحة الكاملة –عمل ربنا يسوع المسيح الكامل – التى استعاضوا عنها بالتحليلات الكهنوتية والغفرانات البابوية» . انظر : ملر ، مرجع سابق ، الجزء الثانى ، ص ٨٠ – ٨١ .

(٣) لمزيد من المعلومات انظر : Allen, op . cit . , pp 1 - 4

(٤) فضلا عن الاعتقاد بان «كل من يتقدم إلى العشاء المقدس يشترك حقيقة فى جسد المسيح ودمه» . انظر : ملر ، مرجع سابق ، الجزء الثانى ، ص ٢٦٣ .

والنبيذ لجسد ودم المسيح ولكنها تستخدم كذكرى[٥] . ولكن الجدير بالملاحظة أن الاختلاف بين البروتستنت وغيرهم من الكنائس الأصلية ذات الطابع الأرثوذكسى لايقتصر على سر المناولة ولكن يتضمن أيضا عدم اعتراف البروتستنت ببعض أسرار الكنيسة الأخرى عامة التى من ورائها اكتسب رجال الكنيسة فى روما سلطات دينية - وسياسية ضخمة . فضلا عن رفض استخدام الصور والتماثيل الخاصة بابطال الخلاص خاصة فى الكنائس .

ولكن فى الحقيقة أهم مايميز البروتستنتية هو التركيز على الارادة الحرة للفرد فى تخليصه من السلطة الكنسية مع التأكيد على إمكانية قيام كل فرد بممارسة الديانة وشعائرها دون واسطة . وهناك الكثير مما يقال عن تأثر حركة الاصلاح الدينى فى المسيحية بالتعاليم الاسلامية . حيث تكرس الاتصال المادى والمعنوى بين الغرب والشرق ومن ثم بين الدينين والذى بدأ[٦] منذ منتصف القرن السابع الميلادى .

---

(٥) ومفهوم الذكرى : أن طقوس العشاء الربانى هى تذكرة دراماتيكية لمعنى الحياة والموت وقيام المسيح .
انظر :

John Dillenberger (ed . ,),Martin Luther : Selections From his Writings , New York : Doubleday & Co . Inc . , 1961 , p . X X V .

(٦) من الدراسات الاساسية الموثقة بالعديد من المصادر الأجنبية انظر : أمين الخولى ، «صلة الإسلام باصلاح المسيحية» ، مرجع سابق .
حيث يعدد دوائر ومجالات الاتصال المادى من ذلك : الفتح الاسلامى فى الغرب ، والعصابات الاسلامية القوية فى أوربا - والتى استوطنت على حدود فرنسا وايطاليا ، والحروب الصليبية ، والأسرى من الجانبين ويعطى أمثلة من ذلك ليو الافريقى - واسمه قبل أن يأسره القراصنة هو : أبو على الحسن بن محمد الوزان الغرناطى الفاسى وكان من الساسة البارزين - والذى حبسه البابا ليو العاشر فى قلعة القديس أنجلو بروميه سنة كاملة حتى تعلم المسيحية وعمد بيد البابا نفسه واعطى لقب «حنا ليون» ولكن بعد أن عاد لأفريقية عاد لاسلامه . والغربيون فى الجيوش الاسلامية وكذلك المسلمون فى الجيوش الأوربية ، والدعاوة السياسية التى تمس النواحى الدينية ، والمراكز الاسلامية فى أوربا . وتبادل الوفود لأسباب مختلفة من عسكرية وسياسية وبقايا المسلمين فى أوربا بعد الاستعمار الاسلامى فضلا عن الاتصال الاجتماعى والرحلات التى تعددت أغراضها . أما الاتصال المعنوى فيوضحه من خلال الاقتباس العلمى لمعارف الشرق فى ظل ظلام العصور الوسطى =

أهم الأبعاد السياسية لحركة الاصلاح الدينى :

- قام رواد حركة الاصلاح الدينى فى عصر النهضة بتدعيم سلطة الملوك - بناة الدول الاقليمية - القومية . وكان من أهم أهدافهم من وراء ذلك مناصرة الملوك لهم فى مواجهة عدائهم للكنيسة الكاثوليكية بزعامة البابا .
- قاموا باحياء بعض الافكار التى سادت من قبل فى العصور الوسطى وخاصة فكرة الحق الالهى فى الحكم : أى أن الله هو مصدر السلطة السياسية وأن صاحب السلطان - أى الحاكم - هو ظل الله فى أرضه . وقد وضعت السلطة فى أيدى الملوك والحكام بهدف تقوية مركزهم فى الدولة فى مواجهة البابا ورجال الكنيسة الكاثوليكية .

فالحاكم مسئول أمام الله حيث يستمد سلطته من الله وبالتالى فهو غير مسئول أمام البابا كما أنه غير مسئول أمام الرعايا ... وبالتالى فطاعة الرعايا للملوك مطلقة ويجب أن تكون كذلك ويتخذ الملوك مايرونه لفرضها ، بل إن من يخرج على طاعة الملك يعامل معاملة الكافر الخارج عن طاعة الله . وفى مواجهة هذا الرأى ظهر رأى آخر اشتد قوة فيما بعد وهو أن الحاكم يستمد سلطته من الشعب وليس من الله ، وبالتالى فهو مسئول أمام الشعب ويمكن الخروج عليه خاصة من الأقليات الدينية .

- هاجم رواد حركة الاصلاح الدينى ماوصلت اليه الكنيسة من اكتساب سلطة دنيوية وما اكتسبته من ثراء وباختصار تحولها عن الأمور الروحية الحقة الى أن تصبح دولة داخل الدولة . كما هاجموا السلطة الكنسية وسلطة البابا بالذات مؤكدين على أن علاقة المسيحى بالخالق يجب أن تكون مباشرة وبدون واسطة من رجال الدين .

= فى الغرب ، حيث نقلت المعارف الأسلامية وترجمت ، كما ترجم القرآن الكريم نفسه ، وتعلم اللغة العربية والعبرية : لغتا العلم فى ذلك الوقت والواسطة لدراسة العلوم الاسلامية ، وعناية الملوك والأمراء ورجال الدين بحركة النقل هذه ، والتأثر بأعلام العلماء الاسلاميين من امثال ابن سينا والغزالى وابن رشد وغيرهم وهناك عامل أساسى نبه الأذهان إلى تلك الحركة هو ظهور الاسلام وانتشاره السريع والبون الشاسع بين ما كانت عليه الأمة الاسلامية فى ازدهارها وبين ما كانت عليه أوربا من تحلل وظلام شامل فى نفس مرحلة العصور الوسطى .

وقد وجدت الأبعاد السياسية فى حركة الاصلاح الدينى صداها الكبير بين ملوك انجلترا وأمراء ألمانيا خاصة ، رغبة فى الحصول على ممتلكات الكنيسة الضخمة وعدم دفع الضرائب الدينية للبابا فى روما ، وبالتالى اعلان الثورة على الكنيسة الكاثوليكية وعلى سلطة البابا . وقد أصبح الملوك والأمراء فى تلك الدول التى اتبعت المذهب البروتستنتى الجديد حماة لهذا المذهب فى الوقت الذى دعم فيه المذهب سلطة هؤلاء الملوك والأمراء وفقا لما سبق ذكره .

من ناحية أخرى فقد ظهرت مشكلة الأقليات الدينية : فحيث نجح المذهب الجديد بقيت أقليات متمسكة بمذهبها الكاثوليكى القديم ، وحيث لم ينجح تركت أقليات تدين بالبروتستنتية فى الدول الكاثوليكية . وتبلورت المطالب السياسية من جانب تلك الأقليات الدينية ، كما لم تحسم المشاكل إلا بعد حروب دينية طويلة وبعد اقرار مبدأ التسامح الدينى والتأكيد على المساواة القانونية التامة بين المواطنين جميعا بصرف النظر عن الاختلافات الطائفية .

وأخيرا كان الأثر غير المباشر لحركة الاصلاح الدينى هو إقرار الحريات الفردية نتيجة التركيز على أهمية الفرد خاصة فى مجال حرية العقيدة .

مارتن لوثر Martin Luther
(١٤٨٣ - ١٥٤٦)

وهو قس المانى ولد من أبوين كاثوليكيين ولكنه نادى بحركة دينية تركت آثارا بعيدة المدى فى ألمانيا خاصة وفى العلاقات الدولية عامة . ويعنينا الأبعاد السياسية لحركته وإن كان من الملاحظ مبدئيا أن إسهامات لوثر السياسية أقل من مثيلاتها التى جاء بها كالفن على الرغم من الاختلافات الكبيرة بينهما .

وكان والده أصلا فلاحا ثم اتجه لصناعة تعدين النحاس . وقد درس لوثر حتى حصل على ماجستير فى الآداب ثم اتجه لدراسة القانون حيث

كان والده يرغب فى أن يوجهه ليصبح من رجال القانون . ولكن حدثت واقعة غيرت مجرى حياته العملية وجعلت منه أحد أعلام حركة الاصلاح الدينى : حيث أنه أثناء عودته للجامعة التى كان يدرس بها فى ايرفارت بعد قيامه بزيارة لأسرته ، واجهته فى الطريق عاصفة رعدية شديدة وأصيب بصاعقة أوقعته أرضا وكاد أن يفقد حياته ولكنه صاح مبتهلا للقديس آن - قديس عمال المناجم فى شبابه - بمساعدته وناذرا بأنه سيصبح راهبا بقية حياته إذا أنقذ من قبضة الشياطين . وبالفعل بعد هذه الواقعة بأسبوعين وبعد نذره هذا دخل الدير الاوغسطينى فى ايرفارت[٧] . ومن المعتقد أنه كانت له نزعات دينية حتى قبل واقعة العاصفة الرعدية وأنه ربما كان قد انتهى به الحال الى الدير حتى ولو لم تقع تلك الواقعة . وقد استأنف الدراسة وهو فى الدير ولكن فى مجال العلوم الدينية - اللاهوت - وحصل فى النهاية على درجة الدكتوراه فى هذا التخصص وعمل بالتدريس فى جامعة ويتمبرج التى درس فيها . وبالاضافة الى ذلك فقد نشط فى الدروس التبشيرية ومن ثم تطور الى الوظائف الادارية فى الجامعة والى الاشراف على الأديرة فى المنطقة . وقد سافر إلى روما عام ١٥١٠ بتكليف ليعرض على البابا نزاعا قام بين الأديرة . ولكن ساءه ماوجده من أن المدينة كانت «مليئة بالفسق والفجور وسمع لوثر كثيرا عن حياة الشر والفساد التى عاشها البابا اسكندر السادس» (ومن بعده البابا ليو العاشر) . وقد عبر بنفسه عن وضع فساد روما والبابوية بقوله : «إن أسس روما مبنية فى الجحيم»[٨] . وقد غادر المدينة البابوية مرددا قولته الشهيرة : «وداعا ياروما . ليتجنب روما ويهرب منها كل من يريد أن يحيا حياة مقدسة . إن كل شىء مباح فى روما إلا أن يكون الانسان رجلا أمينا»[٩] .

(٧) انظر عن هذه الواقعة ولمزيد من المعلومات عن لوثر :
Dillenberger, op . cit . , p . xiv & after .
انظر ايضا : ملر ، مرجع سابق ، الجزء الثانى ، ص ٢٠٠ - ٢٢٣ ، وموريسون ، مرجع سابق ، ص ٢٤ ومابعدها .

(٨) المرجع السابق ، ص ٣٠ .

(٩) ملر ، مرجع سابق ، الجزء الثانى ، ص ٢٢٢ .

وكان مارتن لوثر ثرى العطاء من الناحية الفكرية فقد قدم العديد من المؤلفات إلا أنه من الملاحظ أن أعماله لم تنشر كاملة أبدا وأن الطبعة الكاملة لأعماله بدأت فى ١٨٨٣ وقدر لها أن تكتمل فى السبعينات من القرن الحالى مكونة مايقرب من مائة مجلد . أما عن النسخة الانجليزية فقد جرى نشرها فى الستينات من القرن الحالى .

وفى الوقت الذى كانت فيه الكنيسة الكاثوليكية فى موضع التحدى والهجوم فى اطار الصراع المتزايد داخل النظام الكاثوليكى التقليدى ، فان أفكار لوثر مثلت الواسطة - أو الوسيلة - التى عن طريقها هدم هذا النظام رسميا فى ألمانيا خاصة . فآراؤه وجدت صدى كبيراً كواسطة للتخلص من وصاية روما التى فرضتها لقرون . وكان لموقفه من الكنيسة وخاصة بعد احتجاجه الشديد المشهور الذى اعلنه عام ١٥١٧ أن طرد من الكنيسة الكاثوليكية ، واعلن البابا ليو مرسومه فى ١٥ يونيو ١٥٢٠ الذى يقضى باحراق جميع مؤلفاته «وبتسليمه هو شخصيا للشيطان كهرطوكى شرير»[١٠] مالم يسحب تعاليمه ويطلب غفران البابا فى ظرف ستين يوما . فما كان من لوثر إلا أن أحرق ذلك المرسوم مع نسخة من القانون البابوى وذلك أمام حشد من الجماهير مؤكدا خروجه التام على البابا والكنيسة الكاثوليكية . ومارتن لوثر لم يكن يهتم كثيرا بالأمور الدنيوية المدنية حيث كان اهتمامه منصبا على الخلاص الأخروى . وقد انتقد الكاثوليكية فى عصره لاهتمامها بالمؤسسات البشرية والطقوس المختلفة .

وتتخلص أهم آراؤه فى التالى :

١ - هاجم لوثر نظام الكنيسة الكاثوليكية بما فيه من سلطة خاصة وامتيازات للبابا وهيراركية كنسية وكهنوت كما هاجم قوانين الكنيسة المدنية مؤكدا على أنها تخرج عن تعاليم الكتاب المقدس ، وأنها من ابتداع الكنيسة للحصول على السلطة الزمنية وجمع الثروة[١١] .

(١٠) المرجع السابق ، الجزء الثانى ، ص ٢٣٨ .

(١١) انتقد بشدة العديد من أوجه الفساد فى الكنيسة مبلورا ومؤكدا على ماسبق أن أعلنه مارسيليو دى بادوا ومكيافيللى وذلك من حيث :
- فساد البلاط البابوى وانغماسه فى الترف والبزخ . =

وقد وجه هجوما شديدا لبيع صكوك الغفران تبلور ذلك فى احتجاجه الذى علقه عام ١٥١٧ على باب كنيسة وتمبرج متضمنا «٩٥ حجة 95 Thesen يتحدى به الكنيسة أن تدافع عن تنزيل وبيع الغفرانات[١٢] .

٢ - على الرغم من أن لوثر ميز بين السلطتين الدينية والزمنية الا أنه كان يرجح السلطة الزمنية . فقد رأى أن الدولة هى صاحبة السلطة المطلقة وتشمل جميع المواطنين بما فيهم رجال الدين وعليه فقد أخضع الدين للدولة - فالجميع من رجال كنيسة ومدنيين لهم دورهم ومراكزهم اللازمة فى المجتمع والجميع يخضعون للسلطة السياسية فى الأمور الدنيوية .

= - استئثار رجال الكنيسة من الرومانيين دون زملائهم الألمان بالوظائف الدينية الكبرى .
- فساد النظام القضائى البابوى وتفشى الرشوة فيه .
- ارسال الجزية التى تجمع من ألمانيا الى روما .
انظر د . بطرس غالى ود . خيرى عيسى ، مرجع سابق ، ص ٢٢٣ - ٢٢٦ .

(١٢) انظر ملر ، مرجع سابق ، الجزء الثانى ، ص ٢٣١ .
كانت الكنيسة تروج لبيع صكوك الغفران بكثير من الأقوال التجديفية التى يرددها باعتها ، من ذلك : «إن صكوك الغفران هى أثمن وأشرف هبات الله . تعالوا فأعطيكم رسائل مختومة ختما صحيحا بها تضمنون الغفران حتى للخطايا التى تنوون ارتكابها . لايوجد خطية مهما عظمت لاتستطيع الغفرانات التكفير عنها ... الغفرانات لايقف مفعولها على الاحياء بل يتناول الأموات أيضا ... إنه فى نفس اللحظة التى فيها ترن نقودك فى قاع الصندوق تنطلق النفس من المطهر وتطير حرة إلى السماء . إن الرب إلهنا لايملك فيما بعد ، بل قد سلم كل السلطان للبابا» .
انظر : ملر ، مرجع سابق ، الجزء الثانى ، ص ٢٣٠ .
أما لوثر فقد قال ضمن احتجاجه : «إن غفران البابا لايمكن أن يمحو الخطايا . الله وحده يغفر الخطايا ، وهو يغفر خطايا الذين يتوبون توبة حقيقية دون أن يحصل التائب على حل من انسان . يجوز للكنيسة أن تغفر ماتوقعه هى من جزاء ، أما سلطتها فلا تتعدى العالم الحاضر ، ولايمكن أن تتناول ماوراء الموت . من هو هذا الانسان الذى يجرؤ على القول إن الخاطىء يستطيع الحصول على خلاص نفسه بعدد معين من النقود ؟ إن كل مسيحى بالحق يشترك فى جميع بركات المسيح بنعمة الله وبدون خطاب توصية أوصك غفران» .
انظر : المرجع السابق ، الجزء الثانى ، ص ٢٣١ - ٢٣٢ .

٣ - رأى أن سلطة الحاكم - أى السلطة الزمنية - مستمدة من الله فهى إذن مقدسة والحاكم مسئول أمام الله مباشرة فهو إذن غير مسئول أمام الشعب أو أمام البابا . وعليه فقد آمن بنظرية الطاعة السلبية من جانب المواطنين للحاكم . بل إنه ذهب أيضا الى المناداة بعدم طاعة الملوك والأمراء الذين يدينون بمذهبه للامبراطور الكاثوليكى نظرا لتعديه اختصاصاته .

٤ - كان من رواد القومية ودورها فى تكوين الدولة حيث اعتمد على القومية الألمانية فى خلافه مع الكنيسة الكاثوليكية والبابا وهو يكاد أن يوازى فى آرائه عن القومية فى المانيا مانادى به مكيافيللى عن القومية فى ايطاليا ، مع الفارق الواضح بينهما فى أن لوثر اهتم أساسا بالقيم الدينية والروحية بينما مكيافيللى أهتم أساسا بالسلطة السياسية ونظر للقيم الدينية نظرة نفعية .

٥ - نادى بضرورة التسامح الدينى وان نشر مبادىء المسيحية الصحيحة وكلمة الحق لايأتى أساسا عن طريق القوة والعنف ولكن عن طريق الاقناع الذى يفلح وحده فى تثبيت العقائد فى القلوب . وأن جوهر المسيحية لايجب أن يفرض فرضا على المرء بل يجب أن ينبعث من نفسه ذاته .

ومع هذا فقد نادى بضرورة معاقبة الزنادقة - وهم فى رأيه المخالفين لتعاليمه ومبادئه - مما جعل البعض يتهمونه بالتناقض والتعصب الدينى لمبدئه وهو المنادى بالتسامح الدينى . وقد تحالف لوثر مع الملوك والأمراء ليستخدم سلطتهم السياسية فى تحقيق الأهداف الدينية المتمثلة فى نشر مبادئه . وفى هذا يلاحظ أنه جعل للحكومة الحق فى فرض العقاب على جريمة الزندقة بالمفهوم السابق ، وبالتالى أعطاها الحق فى تحديد مفهوم الزندقة ومن ثم الحق فى تعريف العقيدة وتحديدها مما أكسب الحكومة سلطات سياسية - دينية ضخمة لاتتمثل فقط فى الاشراف على الكنيسة القومية بل أيضا فى تحديد اختصاصاتها .

٦ - ان الكنيسة المسيحية فى رأيه تتكون من جميع المسيحيين المؤمنين وليس لرجال الكنيسة امتيازات خاصة[١٣] فالكنيسة ليست مؤسسة أو هيراركية ، وأن السلطة النهائية ليست للبابا ولكن لكلمة الله كما هى مكتوبة فى الكتب السماوية وكما يتفهمها كل ضمير خاص . وعليه فان لوثر يرى أن كل فرد يستطيع تفسير الكتاب المقدس ، وأن دور رجال الدين يجب أن يقتصر على اقامة الطقوس الدينية مع الابتعاد عن تلقين الأفراد المعتقدات المسيحية . فقد آمن بأن الفرد مخطىء أصيل ولايمكن لأى شخص آخر - حتى رجال الدين - من أن يخلصه من وزره ولايوجد له من أمل الا فى عفو الله عنه . وبالتالى فان علاقة الفرد بربه يجب أن تكون مباشرة ودون واسطة تأسيسية .

وقد نظر لوثر الى سلطة الدولة على أنها «شر لابد منه» وبالتالى يجب ألا ينشغل الأفراد بمقاومتها ، بل يجب طاعتها والخضوع لها ، وذلك حتى لاينصرف الفرد عن شاغله الخاص وهو الخلاص . وعليه فقد أخذ لوثر موقفا سلبيا من السلطة المدنية .

وكان من نتيجة آراء لوثر وحركته الاصلاحية أن قامت كنيسة قومية قوية فى ألمانيا تحت السلطة المطلقة للدولة وقد فرض على المواطنين الخضوع للمذهب الدينى الجديد وصودرت أملاك الكنيسة الكاثوليكية وأغلقت الأديرة ، وألغيت كافة القوانين الدينية الكاثوليكية مع اضطهاد الموالين لها ومصادرة أملاكهم .

وعليه فان حركة الاصلاح الدينى كما تزعمها لوثر أكدت الخضوع المطلق من الكنيسة للدولة وتدعيم سلطة الدولة الاقليمية - القومية التى تأكد مفهوم القومية بالنسبة لها بعد ذلك بنحو ثلاثة قرون ونصف .

---

(١٣) فالتفاوت فى المناصب الدينية فى اطار الهيراركية الكنسية لايعنى فى رأيه التفاوت فى العقيدة بقدر مايعنى التفاوت فى المراكز الادارية .

جان كالفن Jean Calvin

(١٥٠٩ - ١٥٦٤)

كالفن كان فرنسيا درس القانون ثم اتجه لحركة الاصلاح الدينى أولا على مستوى الفكر والقلم ثم أصبح واحدا من أهم زعمائها . وفى يوليو سنة ١٥٣٦ سافر الى جنيف لأول مرة ليعمل مع جيوم فاريل على الخلاص الروحى والسياسى لأهلها ، ولكنه مالبث ان طرد منها بعد عامين . وقد رفض فى بادىء الأمر العودة لجنيف ولكنه مالبث أن عاد اليها بعد أن أعلن أن الله قد دعاه للذهاب اليها ، وذهب بالفعل وبدأ صراعا جعل من جنيف الدولة النموذجية للمثالية الكالفنية مع فشله فى أن يجعلها مركزا دوليا للكنائس البروتستنتية .

تميز كالفن بأسلوبه الجذاب فى التعبير . وقد تبلورت اراؤه بوضوح فى الفترة من ١٥٣٦ - ١٥٦٠ . ويعد كتابه «Institution de la Religion Chrétienne» أهم مؤلف صدر فى القرن السادس عشر فى الغرب . وقد صدر باللاتينية ثم وسعه وأصدره ثانية باللاتينية والفرنسية سنة ١٥٤١ . وقد منع هذا الكتاب فى فرنسا كما أصدر البرلمان فى باريس أمرا بحظره سواء بالفرنسية أو اللاتينية مما أعطاه شهرة واسعة ، وقد أحرقت نسخه فى باريس أمام الجماهير . وقد أعاد كتابة مؤلفه وتنقيحه باللاتينية والفرنسية عدة مرات وظهر بصورته النهائية باللاتينية سنة ١٥٥٩ وبالفرنسية فى العام التالى .

وكالفن وان انتمى لحركة الاصلاح الديني إلا أن آراءه لم تأت بثورية لوثر بل إنه يعارضه فى العديد من الآراء حيث خشى على المجتمع من تمادى حركة الاصلاح الدينى وهو عادة مايوصف بالرجعية . وكانت لحركته أتباعها خاصة فى فرنسا واسكتلندا ووجدت صداها فى هولندا ، وانجلترا أيضا . وكانت لأفكاره آثارها السياسية بعيدة المدى فى القرن السادس عشر .

وقد تضمنت آراؤه نظرية حقيقية عن الدولة وهى النظرية الوحيدة عن الدولة التى أنتجتها البروتستنتية وحركة الاصلاح الدينى .

وهناك عاملان أساسيان فى تعاليمه مع أنهما غير متعارضين من الناحية المنطقية الا أنهما غير مرتبطين منطقيا :

أولهمـا : أن كالفن قد نبذ اخضاع الكنيسة للدولة إخضاعا تاما ، أى نبذ فكرة اندماجهما فى نظام موحد ، حيث رأى أن لكل منهما نطاق عمل مخالف ، وبالتالى فان الكنيسة يجب أن تنظم وفقا لاحتياجاتها الخاصة وان وجود التنظيم أساسى للمحافظة على نظام الكنيسة وعلى علاقاتها بالسلطة المدنية . على أن ينحصر نشاطها فى المسائل الدينية . وأن تكون السلطة العليا بها فى أيدى كبار رجال الدين . وأن للكنيسة من خلال مكوناتها السلطة فى أن تعلن المبادىء والسلطات ذات الحل والربط . كما أنها يجب أن تنظم الحياة المعنوية للجماعة . وان نص الانجيل هو قانون لكل المجتمعات وهو يخالف لوثر فى آرائه فى أن للفرد الحق فى تفسير الكتاب المقدس حيث أكد كالفن على أن مهمة رجل الدين أساسية بالنسبة للفرد فى هذا المجال .

كما أن السلطة المدنية يجب أن تخضع وبشدة لكلمة الله كما تفسرها الكنيسة . ومن أهم مهام الحكومة هى المحافظة على المبادىء الحقيقية والعبادات الصحيحة وأن تقضى على الكفر بالقوة .

وثانيهمـا : أنه آمن أيضا وبنفس التأكيد والتركيز على أن المقاومة عن طريق القوة أو الثورة ضد أى سلطة مدنية قائمة قانونا تعتبر ملعونة . فقد نادى بمبدأ عدم المقاومة وقد حرص طوال حياته على التأكيد على مبدأ عدم المقاومة المطلقة ولم يتخل عن هذا المبدأ حتى موته . وآراؤه فى عدم المقاومة تتطلب منا المزيد من التحليل .

نشأة الدولة وواجب الطاعة فى إطارها :

يرى كالفن أن الدولة تقوم عن طريق سلطة ممنوحة من الله . تلك المنحة جاءت من أجل احتياجات الفرد ولكن الدولة ليست نتاجا لفعل وارادة الفرد[١٤] . والأفراد أى الرعايا يجب أن يطيعوا السلطة لانتيجة الخوف ولكن لأن السلطة نتاج إرادة الله فالحكام هم نواب ووزراء الله ، وانهم يكونون وزارة الله وينفذون أوامره» . فالحكام هم «وزراء عدالة الله» حسب تعبيره .

فهناك واجب طاعة القوانين ودفع الضرائب التى يفرضها الحكام . وهو يرى ان مجرد الطاعة وحدها لايكفى حيث أن السلطة والحكم ضرورة ، وأن الطاعة نتاج للحاجة العامة لوجود الحكام . ولكن الله يطلب منا أكثر من مجرد الطاعة حيث يطلب تبجيل الحكام واحترامهم «وأى مقاومة للحكام تعنى أننا نقاوم الله» كما يقول كالفن[١٥] .

وشكل الحكومة فى رأيه لا يؤثر على واجب المحكومين . فلا توجد سلطة إلا لله ، « ومع أن هناك أشكالا وأنواعا متعددة من الحكام إلا أنهم لا يختلفون أبدا فى هذا ، حيث يجب أن نعتبرهم جميعا على أنهم وزراء مفروضين من الله » . وأن على الأفراد أن يؤدوا واجبهم تجاه الحكام حتى اذا لم يؤد الحكام واجبهم تجاههم .

والسؤال الذى يطرح نفسه هو : هل واجب الطاعة تجاه الحاكم يستمر أيضا حتى فى حالة استبداده أو ممارسته ديانة زائفة أو اضطهاده للمؤمنين الحقيقيين ؟ يؤكد كالفن بوضوح على أن قيام الأمير بواجبه تماما يعتبر معجزة : حيث أن بعض الحكام ينغمسون فى الملذات دون النظر للواجب ، وبعضهم بخلاء جامعون للذهب يبيعون الحق والعدالة ، والبعض الآخر يرهقون رعاياهم ويحملونهم مالا طاقة لهم به من الضرائب ليعززوا اسرافهم ، كما أن بعضهم يعتدون على الحرمات

(١٤) انظر : Allen, op . cit . , p . 53

(١٥) المرجع السابق ، ص ٥٤ .

ويعذبون الأبرياء . ومن الصعب اقناع الأفراد بطاعة مثل هؤلاء الحكام – أو الوحوش – كما يقول ، ولا يمكن أن يرى فى هؤلاء صورة الله أو أى كلام عن وزارة إلهية . فالناس دائما يكرهون مثل هؤلاء المستبدين ولكن على الأفراد أن ينتقلوا من عدم إذعانهم الى كلمة الله وتعاليمه : هنا نجد ان الله مع أنه قد أعطى السلطة للحكام من أجل صالح الأفراد ووصف لهم واجباتهم ، فانه يعلن أنهم أيا كانوا وأيا كانت طريقة حكمهم فانهم يستمدون حكمهم فقط من الله ، وهم مسئولون أمام الله فقط . وهؤلاء الحكام عندما يحكمون بعدالة فانهم مرآة للخير الالهى ، والبعض الذين يحكمون بدون عدالة يأتون كعقاب لخطيئة الأفراد . ولكن كلا الفريقين يمتلك تلك الهيبة والجلالة التى أعطاها الله للحكام القانونيين . فأيا كان الحاكم فانه تتمثل فيه السلطة التى أعطاها الله لوزراء عدالته . وبالتالى فأيا كانت تصرفات الحاكم لا يجب أن تدفع المحكومين الى القول بعدم طاعته أو أنهم ليسوا برعايا له .

وقد دعم كالفن آراءه هذه بالعديد من النصوص من الكتاب المقدس . ولم يدع مجالا للبس فى رأيه عن عدم المقاومة مؤكدا على أنه « ليس علينا معالجة هذه الشرور ، ولكن ما علينا فقط هو أن نتوسل عون الله الذى بيده قلوب الملوك ، وتغيرات الممالك » . وأن الله يتولى تخليص عباده من الاستبداد ، أى من نوابه غير المؤمنين . واذا كان الحاكم يكسر قانون الله فهذا ليس مبررا لأن يخرج الفرد أيضا ويثور[١٦] .

والسلطة كما يتفهمها كالفن وغيره من مفكرى القرن السادس عشر حق يتطلب الطاعة كواجب . ولكن لوثر يوضح أن وجود حقوق سياسية واضحة مؤيدة من كل الأشخاص المعنيين وكذلك من أعلى السلطات القضائية تبرر استخدام السلاح ضد صاحب السيادة – الحاكم – بالنيابة عن تلك الحقوق[١٧] ، بينما كالفن يؤكد على مبدأ عدم المقاومة وواجب الخضوع وعدم الثورة ، مركزا من جديد على «مبدأ السيفين» الذى ناد به البابا جيلاسيوس قبلها بنحو عشرة قرون تأكيدا للأصل الالهى للسلطتين.

(١٦) المرجع السابق ، ص ٥٧ .

(١٧) المرجع السابق ، ص ٥٨ – ٥٩ .

الفصل الثالث

جـان بـودان Jean Bodin
(١٥٣٠ - ١٥٩٦)

هو فرنسى الأصل ، عمل محاميا ، وكانت لديه خبرة واسعة فى الحياة العامة وبالتالى فان أبحاثه جمعت بين الجانبين النظرى والتجريبى . وقد عمل بالنشاط السياسى وعاش فى فترة الحروب الأهلية السياسية – الدينية فى فرنسا والتى كان الملك الكاثوليكى فيها فى موضع مهاجمة من بعض الجماعات الدينية فقد كان هناك صراع بين مؤيدى السلطة المركزية للملك وبين معارضيه . وقد انتمى بودان الى جماعة من رجال القانون خاصة عرفوا بالسياسيين «Les Politiques» وكان هدفها تدعيم سلطة الدولة الاقليمية باعادة السلام والنظام لفرنسا عن طريق القضاء على الخلافات السياسية والدينية عن طريق إقامة حكم ملكى مطلق . كما كان من أبعاد هذه الجماعة التسامح الدينى .

وأهم كتابات بودان هى « الكتب الست الخاصة بالجمهورية The «Six Books of The Repubilic»[1] . وقد تميز هذا العمل بالموضوعية والواقعية . فقد كانت له تجربته كما أوضحنا فى ممارسة القانون ودراسة التاريخ فضلا عن تجربته فى السياسة العملية . أما عن منهاجه فقد آمن بالتحليل الفلسفى القائم على فلسفة التاريخ والاستقراء مع الدراسة المقارنة للنظم المختلفة فى إطار تطورها . فقد جمع بين التحليل والاستقراء مع الدراسة المقارنة .

(١) وقد قام بودان بنفسه بترجمة هذا الكتاب إلى اللاتينية سنة ١٥٧٦ ، وظهرت منه طبعات جديدة سنويا حتى سنة ١٥٨٣ . ثم ترجم قبل نهاية القرن إلى الايطالية والاسبانية والألمانية ، انظر : Allen, op. cit., p. 395

وقد أهتم بالمشاكل الأساسية فى السياسة عامة ، وبدستور فرنسا خاصة . ولكن من الملاحظ أن كتاباته مع أهميتها إلا أنها تتميز بعدم التناسق وبالانتشار وعدم الجاذبية عامة مما يجعله يفتقر لشهرة غيره مثل مكيافيللى الذى عاش مثله فى القرن ١٦ .

وكما قدم مكيافيللى إرشادات للحاكم يسترشد بها تدعيما للحكم المطلق كمرحلة ضرورة لتحقيق الوحدة القومية فان أهم مساهمات بودان – الذى عاش فى دولة موحدة – هو مبدأ السيادة الذى بلوره فى محاولة لتدعيم السلطة القومية واعطائها المشروعية . وعليه فبدلا من أن يلجأ الى ما لجأ اليه مكيافيللى ، أى الى السياسة الواقعية كموجه للعمل السياسى ، فقد لجأ الى مفهوم أو مبدأ يمكن أن يستند اليه الحاكم فى حكمه . أى أنه أراد عن طريق السيادة كمبدأ يستند اليه الحاكم فى حكمه ، أن يضع أساسا للسلطة الملكية على الدولة بأكملها على أساس حديث ، وذلك فى محاولة لتوضيح المضمون القانونى والوظيفى للدولة . وهو لم يلجأ مثل مفكرى العصور الوسطى الى الكتب السماوية أو القانون الطبيعى لتبرير حكم الملك ولكنه لجأ الى مفهوم جديد هو السيادة . وان كانت هناك آثار لحركة الاصلاح الدينى وان لم يكن لمخلفات العصور الوسطى على آرائه خاصة فى مصدر السلطة .

الفرد والمجتمع ونشأة الدولة :

– آمن بودان بأن الانسان فى تقدم مستمر ، وبالتالى فقد هاجم الأفكار المسيحية التى سادت فى العصور الوسطى والتى تفسر كل الأوضاع بما فيها التحلل كنتيجة سقوط الانسان وفساده منذ طرد من الجنة أى منذ الخطيئة الأولى أو المعصية الأولى . وقد هاجم نظام الرق وحبذ التسامح الدينى . وتناول العلاقة بين الثروة والنفوذ السياسى وأوضح خطورة التفاوت فى الثروات ولكن عارض النظريات الشيوعية فلم يؤيد المساواة فى توزيع الثروات ، ولم يقر تدخل الحكام فى الممتلكات الخاصة بالرعايا . كما لم يقر تدخل الدولة فى النشاط الاقتصادى مناديا بحرية

التجارة ، وموضحا أن العلاقات بين الدول تحدد أساسا بواسطة العوامل الاقتصادية حيث اهتم بطبيعة وأهمية العمليات الاقتصادية عامة[٢] .

– على خلاف مكيافيللى فان بودان لم يلجأ الى الفصل التام بين الأخلاق والسياسة بل اعتبر أن العدالة والأخلاق مرتبطتان بالسياسة حيث أنهما ضروريتان بالنسبة لها .

– وقد اوضح أهمية القانون الطبيعى ليس فقط فى تنظيم علاقات الافراد ولكن ايضا فى تقييد سلطة الحاكم .

– رأى بودان أن دراسة التاريخ يوجد فيها مفتاح مشاكل السياسة العملية . حيث يسهم فى تفهم معنى الدولة ووظيفتها واحتياجاتها وهيكلها وأسباب الازدهار والانهيار . ودراسة تاريخ المجتمعات البشرية فى رأيه يجب أن تكون أولا وأساسا دراسة نظم القانون . وقد أوضح أن هناك ثلاثة أنواع من التاريخ : الأول هو التاريخ المقدس ، وهو خاص بالله وعلاقته بالفرد ؛ والثانى هو التاريخ الطبيعى ، ويتناول الأشياء الخاصة بعالم الادراك المتميز عن الفرد ؛ أما الأخير فهو تاريخ الانسان – الفرد– . ومع أن الله هو البداية والنهاية لكل شىء ، إلا أنه يجب للدراسة والتفهم البدء بطريقة عكسية : فالمعلومات عن الله يمكن الحصول عليها تماما من دراسة الفرد والطبيعة . ولكن هذه الأنواع من الدراسات مترابطة وليست منفصلة تماما ، حيث التاريخ المقدس يرتبط بواسطة الدين بالتاريخ البشرى ، كما يرتبط التاريخ البشرى عن طريق الجغرافيا بالتاريخ الطبيعى . وأن تفهم التاريخ البشرى يجب أن يبدأ بمعرفتنا لانفسنا التى يجب أن تكون الاساس . ومن معرفة عناصر الطبيعة البشرية يمكن الانتقال لدراسة الأسرة وهى التجمع الأول والطبيعى[٣] .

– رأى أن الدولة تنشأ عن العائلة التى نشأت هى وغيرها من الجماعات الاقتصادية والدينية نتيجة أن الانسان اجتماعى بطبعه وبغريزته . أما الدولة فهى تنشأ عن طريق القوة وهذه هى أقدم أنواع

---

(٢) لمزيد من المعلومات عن بودان وآرائه انظر : Allen, op.cit., pp.394- 444 .

(٣) المرجع السابق ، ص ٤٠٥ .

الزعامة ، فقد أدخل عنصر القوة فى نشأة الدولة على أساس أن الحروب والصراعات بين العائلات أدت الى سيطرة الأقوى على الأضعف وبالتالى أصبح الأقوى المنتصر يمثل فئة الحكام بينما أصبح الأضعف المهزوم يشكل طبقة العبيد ، وباتحاد الجماعات تكونت الدولة . وعليه فالدولة لا تنشأ أساسا ولا تستند الى تفوق الفضيلة والحكمة بل تقوم على أساس التفوق العسكرى .

وقد أكد بودان على مفهوم السلطة الأبوية أو العائلية سواء على مستوى العائلة أو الدولة بهدف تدعيم السلطة المطلقة للملك على رعاياه عن طريق إخضاع كافة المنظمات الداخلية فى الدولة – التى يرى أنه ليس لها أية حقوق ذاتية أو استقلالية – للسلطة المطلقة للملك . فالسلطة المطلقة هى للدولة وليس للمنظمات داخلها أيا كانت .

والمواطن هو الذى يخضع لسلطة الدولة أى سلطة الحاكم فى الدولة وهذه هى أهم مميزاته فقد عرف المواطن بأنه الشخص الذى يخضع لسلطة شخص آخر ويعنى به الحاكم .

والدولة تتميز عن غيرها من المؤسسات والمجتمعات الأولية داخلها – سواء العائلة أو القبيلة أو العشيرة أو الجماعات اللغوية والدينية والاقتصادية – فى انها صاحبة السلطة العليا Puissance Suprême أو السيادة Sovereignty[٤] . وتلك الميزة هى التى تعطى للدولة صفتها كدولة .

فالدولة فى رأى بودان هى أعلى التجمعات الانسانية ووظيفتها الأساسية هى ضم شمل التجمعات داخلها وتحقيق الوحدة السياسية .

وقمة تحليل بودان لصفة المواطن والدولة هى مبدأ السيادة الذى يعتبر أهم مساهماته :

---

(٤) وهى من أصل لاتينى Superanus وتعنى أعلى ، أو فوق الجميع ، أوسائدة .

السيادة عند بودان :

يعرف بودان السيادة بأنها : « هى السلطة العلياَ التى يخضع لها الرعايا وجميع المواطنين ولا تتقيد بالقوانين » . ووظيفة السيادة الرئيسية هى وضع القوانين فهى إذن مصدر القوانين وهى بالتالى لا تتقيد بها .

فالسيادة عند بودان لها خصائص معينة هى أنها :

١ – سلطة عليا : أى لا تخضع لسلطة أخرى فوقها .

٢ – مطلقة : أى لا تتقيد بأى قوانين بل إنها هى سلطة عمل القوانين فى الدولة .

٣ – شاملة : أى أنها تطبق على جميع المواطنين وجميع المؤسسات فى الدولة .

٤ – دائمة : أى أن حياة الدولة مرتبطة بوجودها وهى مستمرة طالما تستمر الدولة .

٥ – لا تتجزأ : وإلا تفقد كلها ، فالتنازل عن ممارسة بعض الاختصاصات لا ينقص السيادة وينشىء سيادة . وبالتالى لايمكن التنازل عن جزء منها دون فقدها كلها .

وتبرير السيادة لا يرجع لعقاب دينى أو مما وراء الطبيعة ولكنها تنساب من الضرورة النفعية للمحافظة على النظام السياسى، الأمر الذى لا يمكن أن يتحقق إلا إذا اعترف رعايا الدولة بواجبهم فى قبول قوانين الدولة وأوامرها باعتبارها مقيدة تقييدا مطلقا . ومع أن السيادة غير مقيدة بأى قوانين وضعية حيث أنها هى سلطة عمل القوانين ، إلا أن صاحبها مقيد بالقانون الالهى والقانون الطبيعى وبالالتزامات الأخلاقية المترتبة على ما تبُرمه الدولة من معاهدات ومحالفات مع غيرها ، وما بينها وبين رعاياها من تعاقدات . كما تقيد أيضا السيادة بالقوانين الدستورية الأساسية للدولة مثل ما يتعلق بوراثة الحكم والقوانين المنظمة لشكل الحكومة .

فالحاكم غير مسئول عن ممارسة السيادة أمام شعبه ولكنه مسئول عن ممارستها أمام الله ، وحتى من لا يخضعون للقوانين الالهية والطبيعية فانهم يظلون متمتعين بحق السيادة . والفارق بين من لايخضع للقوانين الالهية والطبيعية – أى المستبد – وبين من يلتزم بها ويخضع لها ، ليس فى السيادة والتمتع بها ، ولكن الفارق أخلاقى بالدرجة الأولى . والسيادة فى رأيه بتعريفها السابق مصدرها إلهى وليس مصدرها الشعب ، وبالتالى فالحاكم مسئول أمام الله وليس أمام الشعب ، فهو يستمد سلطته من الله وعلى الرعايا واجب الطاعة . فبودان لم يقر حق الثورة على الحاكم .

والسيادة هى الصفة الأساسية المميزة للدولة كدولة ، كما أن وضع السيادة فى الدولة يوضح نوع الدولة والحكم فيها بمعنى أنها إذا كانت فى يد شخص واحد تكون الدولة ملكية ، واذا كانت ممثلة فى عدة أشخاص كانت الدولة أرستقراطية ، أما إذا كانت فى أيدى أغلبية المواطنين كانت الدولة ديمقراطية . وقد أوضح بودان إمكانية وجود الحكم المختلط وان كان لم يؤيد مثل هذا النوع من الحكم . وأفضل أنواع الحكم عنده هو الحكم الملكى الوراثى على أساس أنه هو النظام القادر على القضاء على المنازعات الطائفية والتغلب على تضارب المصالح بين الطبقات ، كما أنه قادر على مواجهة ومعالجة الأزمات الطارئة بحسم . والنظام الملكى فى رأيه أفضل أنواع الحكم على وجه الخصوص للدولة المقسمة وكثيرة السكان . كما أنه أكثر النظم ميلا للاستقرار والاستمرار والعكس تماما بالنسبة للنظام الديمقراطى الذى يعتبره أكثرها ميلاً للانهيار . وبصرف النظر عن وضع السيادة فى الدولة – حيث يعتبر هذا موضوعا عرضيا – فالمهم بالنسبة للدولة أيا كان نظامها السياسى هو وجود السيادة وهو ما يعطيها تميزها كدولة .

وقد تأثر بودان فى العديد من أفكاره بأرسطو . ومن ناحية أخرى فانه كان سباقا على مونتسكيو فى توضيح أثر الطبيعة الجغرافية والمناخ على نظام الحكم وبالتالى اختلاف النظم وفقا لتلك الأوضاع الجغرافية (وان كان قد سبقه ابن خلدون من المفكرين الاسلاميين) . كما أن شكل

الحكومة والقوانين المرجودة هى أيضا تترك آثارها على صفات الشعب : أى على الطابع القومى .

ويعتبر مبدأ السيادة أهم ما أسهم به بودان فى الفكر السياسى . حقيقة أن أرسطو تناول هذا المفهوم من قبل بالاشارة ولكن بودان بلوره . ويعتبر تعريفه للسيادة التعريف السائد باعتباره أدق التعريفات حتى وقتنا هذا . والفارق الأساسى هو أنه جعل السيادة مصدرها إلهى ومستقرها الملك أما فى العصر الحديث فقد أصبحت السيادة مصدرها الشعب ومستقرها الشعب على الأقل على المستوى الأيديولوجى والفكرى .

الباب الثانى

الليبرالية الغربية

منذ بداية القرن ١٧ سيطر على الفكر الغربى اتجاه الديمقراطية الليبرالية أو الليبرالية الغربية التى مازالت مسيطرة عليه حتى الآن . حيث أصبح الفكر السياسى الغربى يسير وفقا لمثل أعلى وهو الديمقراطية الليبرالية التى تقوم على ثلاثة افتراضات :

– **افتراض نفعى** Utilitarian : يرى أن الحكومة توجد كلية لصالح المحكومين .

– **افتراض ليبرالى** Liberal يرى أن كافة الأفراد متساوون وعليه فان كلا منهم يتمتع على قدم المساواة بحقوق طبيعية ، وهذه الحقوق لصيقة بالفرد بما فيها حق تقرير مايراه متمشيا مع صالحه .

– **افتراض ديمقراطى** Democratic : مرتبط بالسابق وهو يرى أنه حيث أن الأفراد هم خير حكم على مصالحهم الخاصة فان أكثر نظم الحكم صلاحية هو الذى يستند الى قرار أغلبية هؤلاء المعنيين .

– هذا وقد استُخدمت نظرية العقد الاجتماعى – التى تعتبر من أهم انجازات القرن السابع عشر والتى تبلورت بوضوح فى القرنين التاليين – لارساء دعائم الديمقراطية الليبرالية بافتراضاتها السابقة . وان كان أهم مفكرى العقد الاجتماعى قد انتهوا الى تأييد نظم حكم متباينة .

وتتعلق نظرية العقد الاجتماعى أساسا بنشأة الدولة وتقوم على افتراض أن : **للأفراد أسبقية معنوية على وجود الدولة وأن الأفراد هم الذين أنشأوا الدولة عن طريق عقد اجتماعى وذلك خدمة لمصالحهم .**

ونستخلص من ذلك ثلاث مراحل محددة مرت بها الدولة : .

١ – **وجود حالة فطرة أولى** كانت سابقة على وجود **الدولة** وأطلقوا عليها **حالة الطبيعة** State of Nature حيث عاش الأفراد يحكمهم القانون الطبيعى ولهم حقوق طبيعية ومساواة طبيعية .

٢ – **العقد الاجتماعى** Social Contract : وبموجبه تعاقد الأفراد على انشاء الدولة . أى أن الدولة نشأت نشأة مصطنعة ، فهى **ليست**

بالشىء الخفى الذى لايمكن ادراكه ولكنها أنشئت نتيجة اتفاق وعقد بين الأفراد . أى أن أساس انشاء الدولة رضائى ، ومن ثم تلاشت تماما فكرة **الدولة** الثيوقراطية ذات الأصل الالهى .

٣ – **الدولة نفسها بعد انشائها وطبيعة النظام السياسى القائم بها** . وبصرف النظر عن طبيعة النظام السياسى بعد إنشاء الدولة فالمهم هو أنها أنشئت من جانب الأفراد خدمة لمصالحهم ، وليس نتيجة قهر وقع عليهم أو عدم إدراك ، بل نتيجة حساب للخسائر والمكاسب حيث انتهوا الى أن مكاسبهم من إنشائها تفوق خسائرهم – إن وجدت – من التخلى عن حالة الطبيعة .

وفى الواقع نلاحظ أن مفكرى العقد الاجتماعى جميعا وان استخدموا نفس النظرية وان بدأوا من افتراض أن الأفراد عاشوا فى حالة فطرة أولى – أو عصر طبيعى – إلا أنهم اختلفوا فى طبيعة هذه المرحلة الأولية واختلفوا فى طبيعة العقد الاجتماعى ، ومن ثم اختلفوا فى طبيعة الدولة والنظام السياسى القائم بها .

فنظرة عامة على أهم مفكرى العقد الاجتماعى : هوبز ولوك وروسو توضح كيف أنهم وإن بدأوا من نفس المنطلق واستخدموا نفس النظرية الا أنهم وصلوا الى نتائج متباينة : وباختصار يمكن القول أن **هوبز** بقدر ما رأى أن حالة الطبيعة الأولى كانت سيئة بقدر ما أكد على التنازل المطلق من جانب الأفراد عن كافة حقوقهم الطبيعية بموجب العقد الاجتماعى . وبقدر هذا بقدر تأكيده على أن الحكم المطلق هو النظام السياسى الوحيد الذى يتمشى مع طبيعة الأفراد . على أن تتركز السيادة فى يد الحاكم . أما **لوك** فبقدر ما رأى أن حالة الطبيعة كانت حالة شبه اجتماعية وشبه منظمة بقدر ما رأى أن الأفراد بموجب العقد يتنازلون عن بعض حقوقهم فقط بالقدر الذى يلزم لتنظيم شئونهم ولكنهم لا يتنازلون عن كافة الحقوق . ومن هنا أكد على نظام الحكم البرلمانى مع بقاء السيادة **فى يد** الشعب .

وبالنسبة **لروسو** فانه يعتبر وسطا بين هوبز ولوك وإن بدأ الى حد كبير بداية تشبه لوك إلا أنه انتهى واقعيا الى نهاية تشبه هوبز . حيث رأى أن حالة الطبيعة أو الفطرة الأولى تتكون من مرحلتين : أولاهما : كانت نظرته لها متفائلة ، ونيتهما : تشبه ما صوره هوبز . وبالتالى فان الأفراد تعاقدوا للخروج مما آلت اليه حالة الطبيعة للعودة الى ما كانت عليه أصلا . وعليه فإن تنازلهم مطلق ، ولكن ليس لفرد ، بل للارادة العامة ، أى للجماعة ككل ، معبرا عنها برأى الاغلبية . وتظل السيادة فى يد الجماعة .

ومن هنا فان هوبز كأحد مفكرى العقد الاجتماعى استخدم النظرية فى تدعيم الحكم المطلق وكان نصيرا للاستبداد . أما لوك فقد استخدم نفس النظرية فى تدعيم الحكم البرلمانى والوقوف فى وجه الحكم المطلق . أما روسو فقد استخدم النظرية لتدعيم الحكم والسلطة المطلقة للجماعة .

ومع أن روسو يأتى من ناحية التسلسل التاريخى بعد مونتسكيو إلا أننا لهدف التحليل والدراسة فضلنا مناقشته بعد لوك حتى تكتمل حلقات مفكرى العقد الاجتماعى .

ومع أن نظرية العقد الاجتماعى اصبحت موضع تحدٍ من جانب الكثيرين ، ونذكر على وجه الخصوص ديفيد هيوم ونقده الهدام لابعادها التاريخية والسياسية والاجتماعية ، إلى الحد الذى جعلها تتلاشى من الفكر الغربى ابتداء من القرن التاسع عشر ، إلا أن افتراضاتها ظلت ذات قيمة دائمة كأساس وركيزة لليبرالية الغربية والمذهب الفردى .

وفى وسط المناخ العام المناصر لليبرالية الغربية والفردية فى ظلها ظهرت بعض الآراء التى تسعى لتوضيح ميكانيزمات الليبرالية الغربية وكيفية ضمان حماية حقوق الأفراد حتى لا تطغى أى من مؤسسات الحكم على الأخريات . من ذلك مابلوره مونتسكيو من مبدأ فصل السلطات مع الرقابة والتوازن بينها . فضلا عما جاء به من آراء متقدمة عن عصره عن نسبية القوانين والتى منها استمد نسبية الحكومات ، على أساس أن الأنظمة لايمكن تصديرها حيث تنبع من الظروف البيئية التخصصية فى

قوانين الدولة ، وأنها يجب أن تتباين من مكان لآخر حيث لايوجد نمط واحد للمدنية : تلك الآراء التى اصبحت فيما بعد أساس الاتجاه الايكولوجى الذى تبلور بعد الحرب العالمية الثانية فى دراسة النظم السياسية خاصة فى الدول النامية .

فضلا عن المشكلات التى فجرتها الثورة الفرنسية واندفاع الجماهير فى مطالبها تعبيرا عن الارادة الشعبية ورأى الأغلبية : حيث احدثت نوعا من الردة . من ذلك ماعبر عنه البعض ، ونخص بالذكر ادموند بيرك ، الذى دافع عن الاصلاح مع مهاجمة الثورة التى تطيح بالاستمرارية والارتباط بين الأجيال ، مؤكدا أنه اذا كانت الحرية والمساواة تعد قيما أساسية فإن العدالة والسلام وغيرها تعد أيضا أساسية . حيث أكد على سمو المبدأ الأرستقراطى على المبدأ الديمقراطى وعلى المبادىء الثورية خاصة الارادة الشعبية .

فالمبالغة فى التأكيد على حقوق الفرد دعى البعض إلى المناداة بأولوية الواجبات على الحقوق ، مع التركيز على حقوق الدولة . بل إن هيجل ذهب فى تفخيمه للدولة إلى أن الحرية الحقيقية هى حرية الدولة ، وأن كل ما للفرد من قيم مستمد من انتمائه للدولة كمواطن فيها ، وأن الأولوية هى للدولة لا للفرد . بينما جوهر الليبرالية الغربية هو أن الفرد هو الغاية وهو الوسيلة ، وبالتالى فإن دور الدولة يجب أن يظل محدودا بما يحقق حماية الفرد ومصالحه .

كما تبلورت الأفكار حول ضرورة حماية الأقلية من تسلط الأغلبية إلى الحد الذى ذهب فيه مفكر مثل سيتوارت فى التأكيد على الحرية الأصلية للفرد إلى حد القول بأنه اذا اجتمعت البشرية على رأى ، وخالفها شخص واحد ، فإن أحدا لايملك أن يخرس ذلك الصوت المخالف ، كما نادى بضرورة الحكومة التمثيلية التى تقوم على تمثيل الفئات المختلفة ضمانا لسماع رأى الفئات المميزة ومشاركتها فى الحكم .

ويتضمن هذا الباب سبعة فصول وذلك على النحو التالى :

الفصل الأول : توماس هوبز .
الفصل الثانى : جون لوك .
الفصل الثالث : جان جاك روسو .
الفصل الرابع : بارون دى مونتسكيو .
الفصل الخامس : ادموند بيرك .
الفصل السادس : هيجل .
الفصل السابع : جون سيتوارت ميل .

الفصل الأول

توماس هوبز Thomas Hobbes

(١٥٨٨ - ١٦٧٩)

هناك عدة مؤثرات أحاطت بحياة هوبز كان لها أثرها الواضح فى آرائه . فقد عاش فى فترة الحروب الأهلية فى انجلترا . والبعض يعتقد أنه يتميز بالجبن ولكن هذا يرجع الى فترة الحروب التى عاشها . بل إن مولد هوبز ارتبط بحدث ضخم هو تحطيم الأرمادا الاسبانية - وهى الأسطول الحربى المعروف - على يد الأسطول البريطانى . وقد أرخ هو بنفسه لهذا الحدث محدثا ربطا بينه وبين ما تركه فى تركيب شخصيته قائلا : إنه فى عام الأرمادا وضعت والدتى توأمين : « الخوف وأنا »(١) . وعلى هذا فقد ربط بين نفسه وبين عامل أساسى يحركه باستمرار وهو الخوف ، وقد عاش طوال حياته فى خوف من الموت ، وكل ما كان يطلبه هو السلامة والأمن ليستمر فى حياته الهادئة فى التدريس بعد أن درس فى اكسفورد . وقد عمل معلما لشارل الثانى لفترة .

وقد كان هوبز فى الحروب الأهلية نصيرا للسلطة الملكية واستخدم نظرية العقد الاجتماعى لتأييد الحكم الملكى المطلق الذى اعتبره أسمى نظم الحكم وأكثرها كمالا واستقرارا . وان كان اهتمامه الأكبر بالحكم المطلق أكثر من الحكم الملكى . وقد وضح خطه الفكرى هذا منذ البداية حيث قام بترجمة كتاب توسيديديز عن حرب البولوبونيز - والسابق الاشارة اليه آنفا عند بحث الفكر السياسى فى اليونان القديمة - فى محاولة للتنبيه الى

(١) حيث ولد مبتثرا نتيجة خوف والدته بعد سماعها باقتراب الأرمادا من انجلترا قبل تحطمها . لمزيد من المعلومات عن حياة هوبز انظر : Thomas Hobbes, Leviathan, Edited by Oakeshott, New York: Collier Books, 1962, pp. 7 - 18.
وقد اعتمدنا على هذه الطبعة فى تحليل أفكاره .

مشاكل الديمقراطية ومساوئها وللتأكيد على أهمية وضرورة الحكم المطلق سواء فى رأى توسيديديز أو فى رأيه . وقد انتهج هذا الخط فى كافة كتاباته ويبدو هذا واضحا فى أهم كتاباته وهو المعروف باسم اللوثيان Leviathan أو التنين[٢] رمزا للدولة والسلطة السياسية الضخمة بيدها فى مواجهة الرعايا . وجوهر مؤلفه هو أن أى حكومة تستطيع أن تسيطر واقعيا تعتبر حكومة شرعية يجب الخضوع لها تماما تحقيقا لصالح الأفراد أنفسهم الذين أوجدوا الدولة ، وقد لجأ هوبز الى الأسلوب الاستنباطى ولم يلجأ الى استقراء الأحداث التاريخية .

وقد تأثر بعدة مؤثرات فى عصره . فمع أنه درس المنطق الأرسطى فى أكسفورد إلا أنه سرعان ما اكتشف بعد زيارته للقارة الأوروبية أن الأرسطوطالية لم تعد ذات صيت مسموع ، وحل محلها فى بداية القرن السابع عشر الفلسفة الطبيعية . وكانت آراء جاليليو قد تبلورت فى ذلك الوقت ووجدت صداها الكبير ؛ وقد ألهمه جاليليو ثقافيا الى حد بعيد ، حيث سافر بالفعل لايطاليا والتقى به باعتباره أهم المنادين بالفلسفة الطبيعية . وقد بدأ هوبز يرى العالم كما رآه جاليليو فى حركة وليس فى سكون ، ونفس الشيء ينطبق على كافة الأجسام التى رآها أيضا فى حركة دائمة . فكل شيء فى حركة ولكن هوبز مد هذه الفكرة الى الفرد والمجتمع .

كما تأثر بفرنسيس بيكون الذى عمق فيه الشعور بعدم الرضاء عن الأرسطوطالية من جهة وألهمه بأن المعرفة تعنى القوة من جهة أخرى . وإن كان قد اختلف معه فى منهاجه الاستقرائى حيث أكد على المنهاج الاستنباطى . هذا وقد عمل فى مؤلفه الأول – « الرسالة الصغيرة «Little Treatise»– على توضيح جانبين من فلسفته : رؤيته وفلسفته المدنية وهما فى الواقع أهم مساهمتين له فى مجال الفلسفة . وكتابه الأول هذا مثل هجوما على النظرية الأرسطوطالية فى الحواس ووضع تصورا لنظرية

(٢) واللوثيان عبارة عن وحش خرافى بحرى ضخم – حوت أو من الزواحف – ورد ذكره فى التوراه على أن بعض الوحوش البحرية الأخرى حاولت الاستيلاء على سلطته ولكنه استطاع أن يردها ويحتفظ بها وبالتسلط على بقية الوحوش .

جديدة ديناميكية . ولكنه ما لبث أن تحول ثانية للمسائل السياسية نظرا للمشاكل المدنية فى انجلترا .

ولما نشر كتابه عن « عناصر القانون[٣] « Elements of Law » سنة ١٦٤٠ موضحا فيه الحاجة لوجود سيادة غير مجزأة ، خشى على نفسه وعلى حياته وذلك فى فترة الصراعات الأهلية ، فهرب للقارة الأوروبية حيث قام بنشر مؤلفه : « أصول فلسفية خاصة بالحكومة والمجتمع » موضحا فيه الهدف الحقيقى من السلطة المدنية ومداها والعلاقة بين الحكومة والدولة. وبعد مجيء شارل الثانى إلى باريس – وكان معلما له لفترة كما سبق ذكره – تحول من التأملات الطبيعية الى كتابة مؤلفه العظيم اللوثيان Leviathan . وقد أكد فى كتابه هذا على الحكم القائم على الأساس الشعبى والقبول أو الرضاء بدلا من الحق الالهى . من ناحية أخرى فقد أيد الحكم المطلق واعتبر أن القوة أساس الشرعية وأن أى حكومة تستطيع أن تحكم هى حكومة شرعية يجب الخضوع لها ، مما جعل آراءه هذه تؤيد حكم شارل الثانى ، كما تؤيد كرومويل[٤] أو أى حكم يستطيع أن يفرض سيطرته . وبالتالى يرى الكثيرون أن كتابه كان الممهد والفاتح لطريق عودته ثانية لدولته : حيث سمح له كرومويل بعد نشره سنة ١٦٥١ بالعودة لانجلترا .

ومن الجدير بالملاحظة أن نصف كتابه هذا – الذى يعد أهم مؤلفاته – يتناول أموراً دينية بما فيها رأيه عن الإرادة الحرة . وقد دخل هوبز فى جدال مع أحد رجال الدين مما كان نتيجته أن نشر كتابه عن « مسائل خاصة بالحرية والضرورة والفرصة Questions Concerning Liberty, Necessity & Chance » والذى أثار الكثير من الجدل بين العلماء ورجال الدين لنحو ٢٠ عاما .

هذا وفى وقت الحريق الكبير والطاعون فى انجلترا ثار الرأى بأن الله غير راض وأن هذه المآسى تعبير عن ارادته وغضبه ، وجرى العمل

(٣) وقد نشر بعدها فى جزءين : الأول تحت عنوان « الطبيعة البشرية » ، والثانى تحت عنوان « الجسم السياسى » .

(٤) انظر : Hobbes, Leviathan, op. cit., p. 11 .

على القضاء على الالحاد وتشكلت لجنة لبحث « اللوثيان » ولكن الأمر أسقط نتيجة تدخل الملك شخصيا ، مع منع هوبز من نشر آرائه . فتحول الى التاريخ ونشر كتابا عن « تاريخ الحرب الأهلية » . كما أنتج وهو فى السادسة والسبعين « مطارحاته بين فيلسوف وطالب حول قوانين عمومية فى انجلترا » فضلا عن أنه قام بكتابة تاريخ حياته باللاتينية وهو فى سن ٨٤ . وبعدها بعامين نشر ترجمة للالياذة والأوديسا Iliad & Odyssey ، مما يدل على أنه كان ثرى العطاء الفكرى حتى نهاية حياته الطويلة . ومع أنه كان من أكثر الشخصيات إثارة للجدل فى عصره وكان دائم الاشتراك فى النشاط الأكاديمى ، ألا أنه تميز بشخصية متماسكة وبسرعة بديهة . وفى وقت وفاته كان قد أصبح بمثابة مؤسسة انجليزية مثله فى ذلك مثل برنارد شو(٥).

هوبز وأساس نشأة الدولة :

نظر هوبز الى الدولة ككائن أو كيان مصطنع أوجده الانسان ككيان طبيعى خدمة لمصالحه . وبالتالى فان الدولة لم تنمُ نموا طبيعيا بل إنها أنشئت نشأة مصطنعة عن طريق الافراد . وقد عبر بنفسه عن تلك السلطة المطلقة للدولة فى مواجهة الأفراد ، وكيف أنهم هم مصدرها وأنها أوجدت ووضعت بيدها السيادة المطلقة تحقيقا لصالحهم ، بقوله فى مقدمة « اللوثيان » :

« ان فن الانسان يستطيع أن يصنع انسانا صناعيا ... بل إن الفن يستطيع أن يذهب أبعد من ذلك فيقلد الانسان ، وذلك بأنه عن طريق الفن خلق ذلك الوحش الضخم اللوثيان الذى نسميه الكومنولث أو الدولة وباللاتينية Civitas ولا يعدو أن يكون إنسانا صناعيا وان كان أعظم حجما وأشد بأسا من الانسان الطبيعى الذى ابتدعه ليحميه ويؤمنه .. إن السيادة فى هذا الانسان الصناعى هى بمثابة الروح ، إنها له الروح الصناعية فهى التى تمنح الحياة والحركة لجسده كله ، والقضاة وغيرهم من موظفى

(٥) المرجع السابق ، ص ١٦ .

التنفيذ هم مفاصل صناعية ، والثواب والعقاب الذى عن طريقهما تربط كافة المفاصل الى مقعد السيادة ويتحرك العضو لأداء وظيفته هما الأعصاب التى تقوم بنفس الدور فى الجسد الطبيعى ... وثروات الأفراد جميعا قوته ... وسلامة الشعب وظيفته ... والعدالة والقوانين هى فيه بمثابة عقل وارادة صناعية ، والوئام صحة ، والفتنة مرض ، والحرب الأهلية موت . أخيرا فان المواثيق والعقود التى أدت الى ايجاد واتحاد أجزاء هذا الكائن السياسى هى منه بمثابة ما قاله الله عندما شاءت إرادته أن يكون الانسان فقال له فلتكن فكان .... »(٦) .

ورمزا لآرائه هذه فى دور الأفراد فى إنشاء الدولة فان هوبز قام بنفسه برسم هذا الوحش البحرى الخرافى الضخم (اللوثيان) رمز الدولة على غلاف نسخته الأولى الخطية – وعلى رأسه التاج وبيده صولجان رمزا للسلطة – بحيث جعل شكله مخيفا وكريها ومع هذا فانه جعل جسده مكونا من رؤوس الرعايا رمزا لأنهم هم الذين أوجدوه وهم مكوناته . فهناك نظرة فردية للغاية فى آرائه عن نشأة الدولة وأساسها ، فأيا كانت ضخامتها وسلطتها فى مواجهة الفرد فهى ليست الا صنيعة وخادمة لمصالحه .

آراء هوبز فى الطبيعة البشرية :

رأى هوبز أن الدولة كائن مصطنع من خلق الأفراد ، وبالتالى يجب للتعرف على طبيعة هذا الانسان الصناعى وكيف جاء للوجود التعرف أولا على المادة التى أنشىء منها وعلى الصانع الذى صنعه وكليهما هو الانسان ، هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى قد كان من الطبيعى بالنسبة لهوبز فى محاولته تلمس الشروط الأساسية لاستقرار المجتمع أن يتجه الى البحث عن تلك القوانين والقواعد التى تسيطر على تصرفات الأفراد . فالفرد هو الأساس وهو البداية والنهاية .

(٦) المرجع السابق ، ص ١٩ .

وقد نظر هوبز نظرة متشائمة للطبيعة البشرية حيث رأى أن الأفراد بطبيعتهم مندفعون بنزعة حب البقاء وأنهم فى سبيل تحقيق الطمأنينة على الحياة فان الفرد يستخدم كافة الأساليب ويحاول أن يسعى لتحقيق القوة وزيادتها تأمينا لنفسه ، وهذه النزعة تطغى على كل النزعات الأخرى لدى الفرد ولكن فى سعيه لزيادة قوته فانه يواجه بغيره من الأفراد مندفعين بنفس النزعة . فغريزة حب البقاء والمحافظة على الحياة تدفع الانسان الى النضال طوال حياته وحتى مماته من أجلها ، وبالتالى يلجأ إلى وسائل زيادة قوته تأمينا لنفسه .

وعليه فاننا نجد أن الصراع على القوة يرتبط ويتميز بطبيعة الفرد الجبانة والأنانية . فالفرد يتميز بأنه جبان وأنانى ويستخدم كافة طاقاته لتحقيق مصالحه . فهو لا يهتم الا بتحقيق الطمأنينة لنفسه دون النظر لغيره إلا إذا كان بقاؤهم واطمئنانهم ضروريا لبقائه واطمئنانه هو . ويوضح هوبز أنه فى طبيعة الانسان نجد ثلاثة أسباب رئيسية للتصارع : أولها التنافس ، والثانى الاختلاف ، والثالث المجد . وبينما السبب الأول يجعل الأفراد يغزون ويتنازعون من أجل المكسب ، فان الثانى يدفعهم للتصارع من أجل الطمأنينه والثالث من أجل السمعة .

ويلاحظ هوبز أن الأفراد متساوون بالطبيعة لأن قوتهم متكافئة بالجمع بين القوة الجسمانية والذكاء(٧) . وعليه فقد عاش الأفراد فى حالة الفطرة الأولى ولديهم حقوق طبيعية متساوية . كما أن الفرد فى رأى هوبز يجتمع فيه الهوى مع العقل بطبيعته وهو يستخدم الأخير فى تحقيق أكبر إرضاء شخصى بالنسبة لنفسه .

حالة الطبيعة أو الفطرة الأولى :

ووفقا لتحليله هذا فى إطار نظرته المتشائمة للطبيعة البشرية فإن حالة الفطرة الأولى كانت حالة « حرب من كل فرد ضد كل فرد »(٨)

(٧) المرجع السابق ، ص ٩٩ .
(٨) المرجع السابق ،:ص ١٠٠ .

وحياة الانسان فيها كانت قصيرة وفقيرة ووحيدة وبائسة ولم تكن هناك صناعة ولا تجارة ولا أمن . وسبب هذا أساسا هو عدم قدرة الأفراد على الحد من اندفاع كل منهم للحصول على القوة ، أما السبب الثانى فهو تساوى الجميع فى الحقوق الطبيعية . « وحق الطبيعة Jus Naturale » يتمثل فى حرية كل فرد فى أن يستخدم قوته وفقا لارادته من أجل المحافظة على طبيعته أى على حياته هو(٩) . أما الحرية فتعنى عدم وجود قيود خارجية على الفرد بحيث يستخدم قوته وفقا لرأيه هو وما يمليه عليه عقله . فطبيعيا أن كل فرد له حرية فى كل شىء فى حالة الطبيعة أو الفطرة الأولى . ومع هذا فان الأفراد لم يتمتعوا بهذه الحرية ، بحيث أصبحوا لايشعرون بالطمأنينة لعدم وجود سلطة تسيطر على تصرفاتهم ، ونحد من صراعهم على القوة واندفاعهم فيما أدخلهم فى « ورطة الأمن Security Dilemma » – وفقا للتعبير الحديث(١٠) – وقوامه أن الاندفاع من أجل تحقيق الأمن والمحافظة على البقاء والصراع على القوة كوسيلة له ينتهى الى انتقاص الأمن النسبى عند الجميع ، وبالتالى فان حالة الطبيعة الأولى كانت مساوية لحالة الحرب وهى حالة حرب مستمرة ودائمة بين الأفراد . وهوبز يرى أنه خارج الدولة والمدنية تكون حالة الحرب هذه : حيث لا تتمثل فى الحرب الفعلية ولكن فى كل أوقات عدم الطمأنينة المرتبطة بتوقعها والاستعداد لها ، أى حيث لا يوجد ضمان للسلم .

وعليه فانه من المساواة فى القدرات بين الأفراد جاءت المساواة فى الآمال لتحقيق الأهداف . وبالتالى اندفعوا ، كل لتحقيق صالحه مما انتهى بهم الى الاختلافات ، ومن الاختلافات جاءت الحرب حيث أنه لم تكن هناك وسيلة للفرد للحفاظ على نفسه الا عن طريق القوة . ويؤكد هوبز أن نتيجة حالة الحرب هذه أن الشخص البدائى عاش حياة بعيدة عن المدنية : فالملكية الخاصة لم تكن ممكنة ، كما لم توجد هناك صناعة ولا ثقافة ولا فن ، وحياة الفرد كانت فى خوف مستمر على نفسه . وبالتالى فالحياة كانت قصيرة وعاشها الفرد وحيدا .

(٩) المرجع السابق ، ص ١٠٣ .
(١٠) لمزيد من المعلومات عن تحديد مفهوم « ورطة الأمن » انظر : د. حورية توفيق مجاهد ، « سياسة توازن القوى » ، مصر المعاصرة ، العدد ٣٦٩ ، ١٩٧١ .

كما أن حالة الطبيعة لم يكن بها تمييز بين ما هو عادل وما هو غير عادل ولا بين الصواب والخطأ . وعليه يؤكد هوبز أنه طالما لا توجد هناك قوة عليا تنظم تصرفات الأفراد وتجبرهم على احترام حياة وممتلكات كل منهم للآخر فلا يمكن التحدث عن الدولة . ومن ثم فالملكية الخاصة لا يمكن أن توجد فى حالة الطبيعة حيث أن الحق كان دائما للأقوى ولم يكن هناك أى إمكانية لتأكيد حقوق ثابتة على أى شيء ، هذا على الرغم من أن الحرية الطبيعية عنت أن للفرد حرية مطلقة فى كل شيء كما سبق توضيحه .

ولكن هوبز يوضح أن حالة الطبيعة لم تتميز فقط **بالحق الطبيعى** بل تميزت أيضا **بالقانون الطبيعى** : « Law of Nature - Lex Naturalis » وهو منتهى ما يمكن أن يدركه العقل البشرى حيث أن أحكام قانون الطبيعة لا تخرج عن كونها شيئا يستنبطه العقل عن طبيعة البشر(١١) . فهى الأحكام التى تقود العقل البشرى الى ما يحقق مصالحه فى المحافظة على حياته بحيث يستخدم الوسائل التى تقربه من ذلك ، ومن ثم تنير الطريق أمام الأفراد وتوضح لهم أن اندفاعهم هذا سيؤدى بهم جميعا الى الهلاك وتنير لهم الطريق للخروج من تلك الحالة .

ويعطى هوبز أهمية كبيرة للعقل الذى يسترشد بقوانين الطبيعة للخروج من حالة الطبيعة بكل ما فيها من سوء . فطبيعة البشر تنطوى على عاملين : **أولهما** : الرغبة الفطرية فى التجمع مع بقية بنى جنسه والتعاطف معهم ، **وثانيهما** : الأنانية المتوطنة داخل الانسان والتى تدفعه للتصارع معهم . فهذان العاملان يقودان الفرد إلى النتيجة ، وهى ضرورة الخروج من هذه الحالة والا فنى الجنس البشرى .

وفى مجال اهتمامه بالجانب الحركى نظر هوبز الى الأفراد على أنهم آلات حقيقية تتحرك فى نطاق حركتين أساسيتين هما :

١ - الرغبة فى القوة .
٢ - الخوف من الموت .

---

(١١) لمزيد من المعلومات انظر : Hobbes, Leviathan, op . cit . , p . 103 .

والأولى : تؤدى الى حالة الطبيعة حيث كانت حياة الانسان فيها بالصورة السيئة التى وصفناها فى ظل حالة الحرب التى عاشها الأفراد .

بينما تقوم المدنية على **الثانية** أى على الخوف من الموت حيث يسعى الأفراد خوفا من الموت المسيطر عليهم الى اقامة الدولة من أجل فرض القواعد الاجتماعية والأمان من الموت **المفاجىء**(١٢) .

وهنا يأتى دور قوانين الطبيعة ، وهى التى تتمثل أساسا فى القواعد العامة التى يكتشفها العقل البشرى والتى تمنع أى تصرف ضد المحافظة على النفس ، حيث ترشد الأفراد الى ضرورة الخروج من حالة الطبيعة هذه ، أى ضرورة السعى للسلام واتباعه بوجود اتفاق بينهم لاتخاذ سلطة عليا تحد من اندفاعهم السائد فى حالة الطبيعة .

هذا وقد أورد هوبز تسعة عشر قانونا طبيعيا(١٣) تعتبر إملاء من العقل ، وهى بدورها تملى السلام كوسيلة للمحافظة على الأفراد والذى يتحقق فى ظل مبدأ المجتمع المدنى فقط . وقوانين الطبيعة هذه أبدية : لأنه « لايمكن أن تصبح الحرب هى المحافظة على الحياة والسلام هو المدمر لها »(١٤) . ويعنينا فى هذا المجال القانونين الأولين من قوانين الطبيعة وهما المرتبطان مباشرة بالخروج من حالة الطبيعة .

فالقانون الطبيعى الأول : هو أن يسعى الفرد الى السلام . وأن يعمل على اتباعه . حيث أن العقل يوحى للأفراد بأنهم يجب أن يتخلصوا من حالة الطبيعة المساوية لحالة الحرب حتى يحافظوا على أرواحهم .

أما القانون الطبيعى الثانى : فهو أن كافة الأفراد يجب أن يتنازلوا بارادتهم عن حقوقهم الطبيعية غير المقيدة عن طريق اتفاق جماعى .

---

(١٢) المرجع السابق ، ص ١١ .
(١٣) عن قوانين الطبيعة الأول والثانى انظر : المرجع السابق ، الفصل ١٤ ، ص ١٠٣ - ١٠٥ ، أما عن بقية قوانين الطبيعة فانظر الفصل ١٥ من نفس المرجع ، ص ١١٣ - ١٢٤ .
(١٤) المرجع السابق ، ص ١٢٣ .

وباختصار فان سوء حالة الطبيعة أدى الى الاتفاق فيما يعرف بالعقد الاجتماعى كوسيلة للخروج من حالة الطبيعة هذه والتى وإن كانت لهم فى ظلها حقوق طبيعية متساوية ومساواة مطلقة إلا أنهم لم يستطيعوا التمتع بهذه الحقوق ، وبالتالى فانهم قد قرروا إراديا التنازل عن كافة حقوقهم الطبيعية فى سبيل إيجاد المجتمع المدنى .

طبيعة العقد الاجتماعى :

والعقد وفقا لهوبز يتمثل فى التنازل المتبادل من جانب كافة الأفراد عن كافة حقوقهم الطبيعية تنازلا نهائيا ومطلقا لشخص ليتولى أمرهم حيث يوضح هوبز أن الفرد يمتلك ممارسة حريته الطبيعية وحقوقه الطبيعية مرة واحدة فقط ، وهى عند قراره التنازل عنها نهائيا وبصفة مطلقة ، لصاحب السيادة ذى القوة المطلقة . وبما أنه تنازل نهائى فإنه فى هذه الحالة ليس للفرد العودة عما تنازل عنه حيث إن العقد نتيجة لتصرف جماعى - قائم على تصرف فردى متبادل - ولايجوز عن طريق تصرف فردى إنهاؤه .

والعقد تصرف إرادى ولم يجبر عليه الأفراد من جانب أى شخص ولكن يجبروا عليه بحكم الطبيعة وبحكم العقل . أى أن الأفراد فاضلوا بين حريتهم المطلقة التى لم يستطيعوا التمتع بها ، وبين التنازل كلية عنها فى سبيل المحافظة على أرواحهم وممتلكاتهم والتمتع بها : **وكان الاختيار** فى جانب البديل الأخير بلا منازع .

ويرى هوبز أن الحاكم أو صاحب السيادة ليس طرفا فى العقد حيث يتم التعاقد بين الأفراد ، ويتم التنازل له عن كافة حقوقهم الطبيعية . وبما أن الحاكم ليس طرفا فى التعاقد فهو لايقيد بالعقد وان كان ملتزما بتحقيق نتائجه ، بمعنى أنه غير مقيد إلا بأهداف العقد ، وهى تحقيق مجتمع يستطيع الفرد أن يأمن فيه على حياته وممتلكاته . أى أن هذا الشخص صاحب السيادة ، أى الحاكم ، هو نتاج للتعاقد وليس طرفا فيه ، فهو بالتالى ليس مقيدا بالعقد ولكنه مقيد فقط بتحقيق الهدف منه .

الحكم المطلق كنتاج للتعاقد :

ومن الطبيعى أن ينتج عن التعاقد بمفهومه السابق الذى نتج عن حالة الطبيعة بصورتها السيئة المذكورة نظام حكم مطلق حيث رأى هوبز : « أن العهود بدون السيف ليست سوى كلمات لا قدرة لها بتاتا على المحافظة على حياة الانسان . والكلمات أضعف من أن تستطيع ردع طموح الأفراد أو طمعهم أو غضبهم أو انفعالاتهم إلا إذا اقترنت بقوة تؤيدها أو سلطة تبعث الخوف فى نفوسهم » . وعليه فان هوبز بتحليله لطبيعة البشر فى اطار نظرته المتشائمة لها ولحالة الطبيعة حيث لا طمأنينه ولا أمان للفرد على حياته يرى ضرورة الخضوع لسلطة قوية . فالطبيعة البشرية لا يمكن تقويمها ولكن يمكن الحد من اندفاعها عن طريق سلطة أقوى . وهذه السلطة فى رأيه هى سلطة الحاكم المطلق صاحب السيادة وتتمثل فيه سلطة الدولة ككل . هذه السلطة من الطبيعى أن تكون ضخمة وتكون متفوقة على سلطة أى فرد أو جماعة بها لأنها محصلة سلطة وقوة الأفراد جميعا .

وقد أكد هوبز وبكل وضوح على أنه **لايوجد منتصف طريق أو حل وسط فإما الخضوع لحاكم مطلق يحكم بيد من حديد وإما العودة لحالة الطبيعة بكل ما تميزت به من سوء** . وهو لم يحاول أن يخفى اليد من حديد فى « قفاز من مخمل » كما فعل مكيافيللى .

فهوبز يعتبر بلا منازع نصير الحكم المطلق - ملكيا كان أو غير ملكى - فالعبرة عنده بممارسة السلطة والقوة الفعلية . وهو فى هذا يختلف مع مكيافيللى وإن بدا مبدئيا متشابها معه . ولعل الاختلاف الأساسى بينهما هو أنه فى الوقت الذى اعتبر فيه مكيافيللى الحكم المطلق مرحليا ونظر له نظرة نفعية ، فان هوبز وإن كان أساس انشاء الدولة عنده نفعيا **إلا أن الحكم المطلق غاية وليس مرحليا . إذ أن نتاج التعاقد بين الأفراد هو القوة** الضخمة والسلطة المطلقة فى جانب صاحب السيادة والخضوع التام فى جانب الرعايا .

ولكن الجدير بالملاحظة أن هناك نظرة فردية للغاية فى آرائه يقوم عليها الحكم المطلق الضرورى لتحقيق مصالح الفرد . فهذا الوحش – أو الدولة – شر لابد منه ، ولا يتصور فى رأيه أن يحب الأفراد – وهم الآلات الطبيعية – مثل هذا الوحش ، الذى خلقوه كآلة صناعية ، ولكنهم يطيعونه تحقيقا لمصالحهم الشخصية وعلى رأسها تأمين حياتهم وممتلكاتهم : **وبالتالى فان غاية الطاعة هى الحماية كما أن نهاية الطاعة رهينة بانتهاء الحماية** . وقد عبر هوبز عن هذا بقوله : « فالسيادة هى روح الكومنولث ... والتى بمجرد أن تخرج من الجسد فان الأعضاء لا تتلقى حركتها منه ... وغاية الطاعة هى الحماية »[١٥] .

وعليه فانه بالتعاقد يتنازل الفرد إراديا عن الحرية الطبيعية حيث لم يستمتع بها أو بنتائجها وتصبح الحرية هى فى الخضوع للسلطة العليا الناتجة عن التعاقد . وباختصار فان هوبز كان نصيرا للحكم المطلق بدون تحفظ . والدولة يجب أن تكون بيدها السيادة المطلقة على كافة الأفراد والمؤسسات مما يستوجب الطاعة المطلقة وغير المشروطة من جانب الأفراد . والسيادة وان كان مصدرها الشعب الا أن مستقرها الحاكم مطلق السلطات صاحب السيادة .

الثورة عند هوبز :

وبناء على ماسبق فانه لايجوز الثورة على الحاكم أى أن هوبز لا يقر الثورة طالما يحقق الحاكم الهدف من التعاقد أى طالما يؤمن الأفراد على أرواحهم وممتلكاتهم أى مادام يحقق الحماية . ولكن ، ماذا إذا فشل الحاكم فى تحقيق الهدف من العقد ؟ أو إذا أساء الحاكم استخدام سلطاته واستبد بالأفراد فهل يجوز للأفراد أن يثوروا عليه ؟ .

---

(١٥) المرجع السابق ، ص ١٦٧ .

رأى هوبز أنه إذا فشل الحاكم فى تحقيق الهدف من العقد فانه يحق للأفراد الثورة عليه لأنه يكون قد عاد بهم بذلك الى حالة الطبيعة ، على أن يكون ذلك بتصرف جماعى وليس فرديا . أما إذا استبد بهم وأساء استخدام سلطاته فلا يحق لهم الثورة فى هذه الحالة لأنهم أعطوا له سلطة مطلقة ولم يقيدوه بوسائل فى ممارستها . وقد ذهب هوبز إلى حد القول بأن مساءلة الحاكم عن إساءة استخدام سلطاته تعتبر عدم عدالة لأن الأفراد – الرعايا – هم الذين اختاروه وهو نتاج لاتفاقهم وارادته تعبير عن ارادتهم . فاستبداده بهم ليس إلا متطلبا سابقاً لكبح جماحهم والتغلب على نزعاتهم الأنانية ، فانه لايمكن أن يردع الأفراد الا قوة ضخمة جدا . بل إن استبداده بهم ليس الا استبدادهم بأنفسهم . فضلا عن أن مفاهيم العدل والصواب وغيرها ليست أصيلة ، بل إنها نتاج للمجتمع المدنى ، ولم تعرف الفوارق بينها وبين نقيضاتها فى حالة الطبيعة .

لايقر هوبز إذن حق الثورة ، بل إنه ذهب الى وجوب قتل من يخرج على الحاكم ، حيث أن تعاقد الأفراد يعنى فى رأيه التزاما مسبقا بكافة ما يقرره الحاكم كأن قراراته صادرة منهم فمن غير العدل معاقبته على قرارات هم طرف فيها ، بل أصحابها . فان التزامات الرعايا تجاه الحاكم – صاحب السيادة – تستمر طالما تستمر القوة التى عن طريقها يكون قادرا على حمايتهم . وحق ممارسته القوة ينتهى فقط عندما لايستطيع ممارستها . فالقوة فى رأى هوبز هى أساس الشرعية السياسية من الناحية الواقعية وان كانت تستند لأساس قانونى افتراضى وهو العقد الاجتماعى . والحرية فى رأيه لا تخرج عن كونها عدم وجود معارضة [١٦] .

هذا وقد وضع هوبز عدة أسس لسلطة الحاكم فى الدولة يرى أنه لن تكون هناك سيادة ولن يستتب الحكم إلا بتوافر هذه الأسس التى لا يمكن التنازل عنها .

---

(١٦) المرجع السابق ، ص ١٥٩ .

حقوق ومميزات الحاكم عند هوبز :

أوضح هوبز عدة حقوق ومميزات لصيقة بصاحب السيادة ولا يمكن أخذها منه باعتبارها تنتج بمجرد اختيار الحاكم عن طريق العقد الاجتماعى وتتمثل فى التالى : (١٧)

١ – **أن الحاكم هو مستقر السيادة وصاحبها** ، حقيقة أن مصدرها الأفراد ولكن من خصائص السلطة وحقوق الحاكم أنه لايمكن أن يفقد سيادته ، وبالتالى **فان المحكومين لا يمكنهم بدون موافقته أن يختاروا صاحب سيادة جديد** لأنه قد اختير للتعبير عن إرادتهم وعلى ذلك فان أى فرد يثور على صاحب السيادة يكون من العدالة قتله لأنه بتصرفه هذا يكون قد خرج بطريقة فردية على التعاقد ، وبالتالى يهدد الجميع بالعودة الى حالة الطبيعة التى تعاقدوا على الخروج منها .

٢ – **لايجوز محاسبة الحاكم أو إدانته على خرق التعاقد** لأنه ليس طرفا فيه .

٣ – **عندما تختار الأغلبية الحاكم أو صاحب السيادة فان الأقلية ملزمة بتقبله** لأنها اذا رفضته فانها تعيد المجتمع بأكمله الى حالة الحرب .

٤ – **لا يجوز أن يدان الحاكم من جانب المحكومين بعدم العدالة** أو بالقيام بأى عمل أو تصرف يضرهم لأنه بموجب التعاقد يعتبر كل فرد منهم هو نفسه مسئولا عن أى تصرف يقوم به الحاكم .

٥ – **لايجوز أن يقوم المحكومون بقتل الحاكم أو معاقبته** حيث يعتبر هذا خروجا على مبادىء العدالة لأنه فى هذه الحالة يكون قد عوقب على تصرفات هم أنفسهم مسئولون عنها .

(١٧) راجع : المرجع السابق ، الفصل السابع عشر ، ص ١٣٤ – ١٤١ .

٦ – **للحاكم أن يراقب ويمنع أى أفكار يعبر عنها فى الدولة وتعتبر مخالفة لارادته .**

٧ – **على الحاكم أن يقوم بسن القانون المدنى كما أنه ينظم الملكية** وما يتعلق بضمان معيشة الأفراد .

٨ – **يتولى الحاكم تعيين الموظفين القضائيين** اللازمين للمحافظة على السلم العام .

٩ – **للحاكم سلطة إعلان الحرب والسلم** مع الدول الأخرى ، وهو بالتالى يسيطر على كافة الوسائل اللازمة لهذا الهدف مثل الضرائب والجيش .

١٠ – **يتولى الحاكم بطريقة مباشرة أو غير مباشرة تعيين كافة موظفى الدولة** كما أن له الحق فى إقالتهم إذا تطلب الأمر .

١١ – **للحاكم سلطة توقيع العقوبة** فى حالة مخالفة القانون أو فى حالة أى تصرف مخالف للصالح القومى .

١٢ – **للحاكم الحق فى تقديم المكافآت** عن طريق منح العطاء والثروة أو الألقاب والمركز المتميز فى المجتمع لمن يسهمون فى تحقيق الصالح القومى .

هذه الحقوق الاثنا عشر هى فى رأى هوبز أساس السيادة ، وبالتالى لا يمكن التخلى عن أى منها إلا بفقد السيادة ، ولذلك فانه يؤكد أنه يمكن التعرف على من يمتلك السيادة بالبحث عن هذه الحقوق . وهذه الحقوق أو المقومات تعتبر متكاملة ولا يمكن الفصل بينها ، أى لايمكن تجزئتها : فالسيادة لا تتجزأ . وعليه فانه من الطبيعى فى ظل هذه الأسس المذكورة أن تكون سلطة وهيبة صاحب السيادة متفوقة على سلطة وهيبة كافة المواطنين ، حيث أن أى فرد فى الدولة تعتبر سلطته وهيبته ضئيلة وضعيفة للغاية إذا ما قورنت بتلك التى يتمتع بها الحاكم ، ولكن مجموع سلطتهم وهيبتهم هى نفسها سلطة وهيبة الحاكم . والحاكم فى تمتعه بسلطته غير مقيد أو محدد ، إلا أنه يوضح أنه محدد

بالقانون الطبيعى . هذه السلطة المطلقة هى فى صالح المحكومين وإن كان البعض منهم يعتبرها مصدرا للقلق إلا أنها فى رأيه المصدر الوحيد لتحقيق الاستقرار والطمأنينة للأفراد والا تعرضوا لظاهرة التحلل السياسى والفوضوية « الاناركية Anarchism » . فالحاكم هو الحكم النهائى فيما هو ضرورى لسلامة رعاياه والدفاع عنهم كما أنه الحكم بالنسبة للمبادىء المناسبة لتعليمها . فهوبز يؤكد على المبدأ القديم بأن أمن الأفراد هو القانون الأسمى وهو يوضح أبعاد ذلك المبدأ . وفى قوله « إن فن انشاء الكومنولث والمحافظة عليه يتكون من بعض القواعد مثل الهندسة والحساب وليس على الممارسة وحدها مثل لعب التنس » .

وباختصار فان الحاكم يجب أن يكون الحكم فى كل أمور القانون والمعنويات والأخلاق . وحرية المواطن تتمثل فى الأمور التى لايحرمها القانون ، والقانون هو ببساطة أمر صاحب السيادة – الحاكم [18] .

سلطة عمل القوانين :

ومن أهم مقومات السيادة فى رأى هوبز ، سلطة عمل القوانين . فهى تحدد مستويات ماهو خطأ وما هو صواب ومن الطبيعى أن الحاكم غير مقيد بهذه القوانين لأنه مصدرها وصانعها . وهو يعرف القانون بأنه أمر يصدر من الشخص الذى يملك السيادة فى الدولة . ويعنى بالقانون هنا القانون المدنى الذى يفرق بينه وبين القانون الطبيعى على أساس أن : « القانون المدنى هو الذى تقف وراءه قوة تنفيذية ، أما القانون الطبيعى فهو القواعد التى يمليها عقل الانسان » .

ويوضح هوبز العلاقة بين القانون المدنى والقانون الطبيعى : فالقوانين الطبيعية مثل العدالة والمساواة تصبح قوانين مدنية إذا عبر عنها الحاكم وأصبحت تحترم نتيجة الخوف من القانون الوضعى .

من ناحية أخرى فان هوبز يوضح أن العرف والعادة فى مجتمع ما ليست بقوة القانون إلا إذا تقبلها الحاكم أو أيدها بطريقة صريحة أو

(١٨) المرجع السابق ، ص ١١ .

ضمنية ، وبالتالى فان قدم العرف أو العادة لا يعطيه المشروعية ولا يمكنه من الوقوف أمام إرادة الحاكم .

وفى حالة تغيير الحاكم فان القوانين القديمة تبقى إذا تقبلها الحاكم الجديد وأراد لها الاستمرار .

علاقة الحاكم بالدين :

اهتم هوبز بهذا المجال فى إطار اهتمامه بتدعيم الحكم المطلق . ويلاحظ أن هوبز – الذى كرس نحو نصف مؤلفه اللوثيان لمعالجة الأمور الدينية – اتهم من جانب البعض بالالحاد وكانت لآرائه فى هذا المجال التى عبر عنها فى دراسة أخرى أيضا أثرها فى إثارة الجدل الذى تناول جانبا منه رجال الدين لنحو ٢٠ عاما ، وذلك وفقا لما سبق ذكره .

فقد اهتم هوبز بالحكم المطلق وسعى لتدعيم السلطة المطلقة للحاكم ، ليس فقط فى مواجهة الأفراد ، ولكن فى مواجهة كافة المؤسسات فى الدولة بما فيها الكنيسة وعليه فقد أخضع كل ما فى الدول لسلطة الحاكم المطلق ، ولذلك فقد وضع هوبز الكنيسة كلها تحت سيطرة الحاكم الذى تتبعه . ولقد حرص على التأكيد على أن الحاكم هو أفضل مفسر لارادة الله . والدين فى رأيه هو « نظام قانون وليس نظام حقيقة » . وعليه فان أى جماعة تجتمع بدون موافقة الحاكم فى اطار الكنيسة لا يعتبرها هوبز كنيسة حقيقية بل إن ذلك اجتماع غير شرعى . كما أنه لا يمكن أن توجد كنيسة عالمية لأن هناك تعددا فى الحكام أصحاب السيادة وكل منهم له أن ينشىء أى كنيسة وفقا لرغبته .

كما يوضح هوبز أن السلطة المسلسلة لرجال الدين ليس لها أى سلطة مستمدة من الله بل إنها تستمد سلطتها من صاحب السيادة نفسه . وسلطات رجال الدين سلطات روحية فقط ، والكنيسة لا تعتبر بأى حال نوعاً من الحكومة ، وهو يؤكد أن فكرة الحكومة الروحية فكرة خاطئة ، وبالتالى فان السلطة الزمنية هى وحدها التى لها سلطة الحكم فى الأرض ، أما السلطة الروحية للكنيسة فانها تمارس فقط عن طريق الاقناع والاستمالة .

حدود ما يتمتع به المحكومون من حريات :

والسؤال الذى يثور فى مجال بحث السلطات الضخمة التى يعطيها هوبز للحاكم المطلق الذى جاء من أساس نفعى فردى هو : ماهى حقوق الأفراد ؟ أى حدود ما يتمتع به المحكومون من حريات ؟ .

أكد هوبز بوضوح أن الحرية ما هى إلا حرية ادولة ، أى حرية الحاكم صاحب السيادة فى الدولة وليس حرية الأفراد وفى قوله : « إن الحرية التى يمتدحها الكتاب هى حرية أصحاب السيادة وليس حرية الأفراد » (١٩) . وللفرد الحرية فى حدود ما لا ينص عليه القانون وينظمه . فالأفراد كانت لهم الحرية الطبيعية التى لم يستطيعوا التمتع بها ، ومن ثم فانهم قايضوها بالطمأنينة والأمن فى ظل المجتمع المدنى متخلين عنها إراديا وبنظرة نفعية خالصة .

ومع هذا فان هوبز يؤكد على أن هناك بعض الأشياء والتصرفات التى يمكن أن يقوم بها المحكوم ضد إرادة الحاكم : وهى الحقوق الموضحة ضمنيا فى العقد الاجتماعى وهى حريات لايمكن التنازل عنها مثل حق الفرد فى الدفاع عن نفسه وعن جسده : فاذا أمره الحاكم بأن يقتل أو يجرح أو يعجز نفسه فله ألا يطيع . وحقه فى رفض إدانة نفسه وتجريم نفسه بحمله على الاعتراف (٢٠) . كما أن له الحق فى الامتناع عن التضحية بحياته أو أخذ حياة الآخرين .

أهم مساهمات هوبز فى الفكر السياسى :

تميز هوبز بأسلوبه فى التحليل وبمجموعة التعريفات التى جاء بها وبنى عليها أفكاره ، فضلا عن التسلسل المنطقى لأفكاره الذى يعتبر من أهم مساهماته حتى إن البعض ينظر الى هوبز على أنه يعتبر رائد العلوم السياسية بمفهومها الحديث .

---

(١٩) المرجع السابق ، ص ١٦٢ .

(٢٠) انظر المرجع السابق ، ص ١٦٣ وما بعدها .

ومن أهم مساهماته أنه أوضح بلا منازع أسس الحكم الاستبدادى المطلق . ومع أن هوبز كان النصير بلا جدال للحكم المطلق إلا أنه برر سلطة هذا الحكم بارادة الأفراد ومنفعتهم ومصلحتهم ، فآراؤه - على الرغم مما انتهت اليه من تدعيم الاستبداد - مرتبطة بأسس الليبرالية الغربية كما سبق ذكرها ، وان كان الكثير من الدول النامية يؤيد هوبز باقامة حكومة على أساس شرعية القوة : حيث لاتوجد شرعية بدون قوة ، فالقوة أساس الشرعية عنده .

وهوبز وان كان يحبذ النظام الملكى المطلق - حيث اعتبره أسمى نظم الحكم وأكثرها كمالا واستمرارا إلا أنه كان أكثر اهتماما بقدرة الحكم على ممارسة السيادة والقوة فى الدولة من اهتمامه بشكل الحكم نفسه . وفى قوله : « ان وجود حكومة ما خير من الفوضى » . فاذا لم يتمكن النظام الملكى من الاحتفاظ بالمجتمع سليما فان نظريته تصلح لتأييد أى نظام حكم آخر يحقق الغرض من قيام المجتمع . وعليه فان هوبز يرى أن أى حكومة تستطيع أن تسيطر واقعيا De Facto تعتبر حكومة مشروعة يجب الخضوع لها تماما تحقيقا لصالح الأفراد أنفسهم ، فالسيادة فى رأيه مبدأ متأصل فى أى نوع من الحكومات . وهو لا يؤمن بالتالى بنظام الحكم المشترك أو نظام الحكم المقيد حيث السيادة مطلقة ولا تتجزأ .

وهو وإن كان يتشابه مع مكيافيللى فى تأييد الحكم المطلق إلا أنه يختلف عنه فى أنه كان أكثر شمولا من جهة ، فضلا عن أنه أيد الحكم المطلق - أيا كانت صورته - بلا تحفظ حيث لم يعتبره مرحليا كما اعتبره مكيافيللى ، بل إن هوبز يرى أن الحكم المطلق هو الأمثل بصفة عامة . وقد ذهب فى مناصرته للحكم المطلق إلى حد تحكم الحاكم فى كافة أنشطة المجتمع بما يقربه من الشمولية : حيث يجتمع فى هوبز التسلطية والشمولية معا (٢١) .

وهوبز قد أكد ، كما سبق ذكره على أن العهود بدون السيف - أى القوة - ليست إلا كلمات ليست لها القدرة على المحافظة على حياة

---

(٢١) لمزيد من المعلومات انظر بحثنا Dr . Horeya T . Megahed, Hobbes : Between Totalitarianism & Authoritarianism, Blulletin of The Faculty of Law, Alexandria Univ . 1976 .

الأفراد ، إذ لابد أن ينتج عن التعاقد بين الأفراد قوة ضخمة حتى يمكنها أن تقاوم النفس البشرية حيث لا تستطيع تقويمها ، وهذه القوة الضخمة ما هى إلا نتاج للأفراد أنفسهم . وهوبز بذلك خلق حكما مستبدا ولكن أساس ذلك الحكم الأفراد إذ أنهم هم مصدر السيادة – وليس مصدرها إلهيا – ولكن مستقرها النهائى عند صاحب السيادة : الحاكم . وقد أكد هوبز على قوة الحاكم لأنها تتمثل فى الواقع فى محصلة قوة الأفراد وسلطتهم وهذه السلطة المطلقة الضخمة للحاكم هى وحدها التي تمثل القوة الرادعة فى مواجهة كل فرد على حدة ، وهى وحدها الكفيلة بتأمين الأفراد على ممتلكاتهم وحقوقهم .

فكأن هوبز قد سعى الى تخليص الأفراد من الخوف الدائم المسيطر عليهم فى حالة الطبيعة رغبة فى تامين حياتهم ، وذلك عن طريق الخوف الدائم من سلطة ضخمة – هى سلطة الدولة ممثلة فى صاحب السيادة – تؤمنهم على حياتهم وممتلكاتهم وهى نتاج لارادتهم الحرة .

وهوبز حرص على ادخال الأسلوب العلمى فى تحليل النظام السياسى وميكانيكيته ، وهو يعتبر رائدا فى هذا المجال .

الفصل الثانى

جـون لـوك John Locke
(١٦٣٢ – ١٧٠٤)

كان انجليزيا مثله مثل هوبز ، وقد عاصر الحروب الأهلية والصراع بين الملك والبرلمان على السلطة السياسية ولكنه تأثر أكثر بالثورة البيضاء وتأييد الحكم البرلمانى على حساب سلطة الملك ، فقد كرس كتاباته لهذا الهدف . وهو مفكر الحزب البرلماني الانجليزى ومفكر ثورة ١٦٨٨ . كما أنه مصدر أساسى لأفكار الثورة الأمريكية سنة ١٧٧٦ وهو يعد عند الكثيرين أكثر من يمثل التفكير السياسى الأنجلو أمريكى (١) . ولا يرجع هذا الى أنه جاء بأفكار سياسية أصيلة ، ولكن يرجع فى الواقع الى أنه أعطى تعبيراً واضحاً ورشيداً للأفكار التى كانت نتاج قرون من التجربة السياسية من السعى للحرية بين الانجليز والأمريكيين فى القرنين ١٧ ، ١٨ .

جاء لوك من أسرة من الطبقة المتوسطة كانت تدين بالبروتستنتية على مذهب المتطهرين Puritan ، أما سياسيا فكانت أسرته متعاطفة مع البرلمان ، ولهذا حارب والده فى الحروب الأهلية . ومع أنه درس فى كنيسة المسيح فى أكسفورد التى ارتبط بها لنحو ٣٠ عاما ، إلا أنه كان نقادا للتعليم الذى تلقاه سواء فى المدرسة أو الجامعة ، وعامة لم يشهد له بالتفوق فى مجال التعليم . وقد قام بالتدريس فى الجامعة ولم يعمل فى مجال الكنيسة نظرا لأفكاره الدينية الليبرالية . وقد تحول إلى الطب ،

(١) انظر ولمزيد من المعلومات عن حياته مقدمة : John Locke, The Second Tretise of Government, edited with an Introduction By Thomas P .Peardon, The Library of Liberal Arts, Indianapolis, New York : The Bobbs Merrill Co . Inc . , 1952 .

وتوسع فى القراءات واشتغل بالوظائف العامة والتعليم الخاص . ونظرا لأفكاره الليبرالية فقد وضع نفسه فى مشاكل خلال فترة عدم الاستقرار والتهديد بالحرب الأهلية من ١٦٧٩ – ١٦٨٣ . حيث سافر فى ذلك العام الى هولندا فى منفى سياسى وقضى فيها ست سنوات أمضاها فى الاطلاع والانتاج العلمى وبلورة افكاره ، أى فترة نفيه خارج وطنه مثلت فترة ثراء فكرى بالنسبة له وهو فى هذا يتشابه مع مكيافيللى وهوبز –ثم عاد لوطنه سنة ١٦٨٩ فى الحملة التى جاءت بالملكة ميرى ، حيث عمل بالوظائف العامة وأهمها : مفوض لدى « مجلس التجارة والزراعة » وقد مارس الوظائف العامة حتى قرب وفاته .

ولقد تركت ظروف الحروب الأهلية آثارها على أفكاره ، وعبر هو بنفسه عن ذلك : « بأننى لا أعيش فى عالم بل إننى أجد نفسى فى عاصفة »(٢) . ويفسر هذا الى حد كبير كرهه للعنف والتطرف . ومحور تفكير لوك ليس الخوف كما هو حال هوبز بل الاستقرار .

كما أن نهاية القرن ١٨ مثلت مناخا ثقافيا جديدا تميز بأنه كان أقل دينية وحماسا سياسيا ، وأكثر اهتماما بالعلم والمكاسب الاقتصادية . وقد تأثر لوك بهذا المناخ العلمى حيث قرأ لنيوتن أبحاثه خاصة «مبادىء الرياضيات » الذى نشر سنة ١٦٨٧ ، كما أنه اشترك مع صديق له كيميائى فى أبحاث معملية . أى أنه كان قريبا من العلم التجريبى .

وأهم كتابات لوك هى : « مقالتان فى الحكومة » Two Treatises of Government حيث تناول فى الأولى الرد على نظرية الحق الآلهى للملوك فى الحكم ، وفى الثانية تناول أسس المجتمع السياسى وتحديد سلطة الحكومة . وقد مثل مساهمة أكثر إيجابية من الأولى.أما مؤلفه الآخر ذو الأهمية فهو : « رسالة عن التسامح Letter on Toleration والتى تناول فيها العلاقة بين الحكومة والكنيسة : فضلاً عن هذا فقد كتب « مقالة خاصة بالتفهم البشرى Essay Concerning Human Understading» هاجم فيها الأفكار المجّردة ، وأرجع كل المعرفة الى التجربة – الحسية والانعكاسية .

(2) Ibid . , p . Viii .

وأفكار لوك تعتبر حديثة بالنسبة للفترة الزمنية التى عاشها ، وقد عمل كما رأينا بالعديد من الوظائف والمهام ، وبذلك تنوعت خبرته حيث عمل بالسياسة والوظائف المدنية واشتغل بالديبلوماسية والطب والكتابة ، وأكد بن الفيلسوف السياسى لايجب أن يكتفى بالتبرير المجرد ، بل يجب أن يعتمد على التجربة والممارسة . وقد حاول الاستناد الى التجربة واستخدام الأمثلة التاريخية فى مجال توضيح أفكاره ، بمعنى أنه لم يقدم أفكاراً نظرية خالصة بل دعم أفكاره بالأمثلة التجريبية .

هذا وقد أيد لوك العصيان السياسى ومشروعية الثورة على الحاكم المستبد . وقد وجه كتاباته نحو خطين للجدل الاستبدادى والمدافع عن الاستبدادية : (٣) .

الأول : وهو النظرية البطريركية Patriarchal – أى الأبوية – للحق الالهى للملكية التى أوضحها سيرروبرت فيلمر فى كتابه Patriarcha أو القوة الطبيعية للملوك الذى نشر سنة ١٦٨٠ والذى جاء فيه بآرائه الخاصة بأن الملوك هم الورثة المباشرون لآدم .

أما الثانى : فهو موجه – وان لم يبد هذا صراحة – ضد الخط الذى أيده هوبز عن الحكم المطلق الذى رأى أن الاختيار هو بين الاستبداية والتحلل التام .

فقد أراد لوك التأكيد على أن الدولة تنبع من الجماعة ، وتخضع للقانون وتهدف لرفاهية الشعب . وقد استخدم نظرية العقد الاجتماعى للوصول لهذا الهدف .

الرد على نظرية الحق الألهى للملوك فى الحكم :

حاول لوك دحض فكرة الحق الألهى للملوك التى تعتبر من مخلفات العصور الوسطى – ولكن وجدت صداها من جديد فى عصره من بين مؤيدى الملكية المطلقة وتأكيد سلطتها على سلطة البرلمان فى الصراع بينهما – والتى أحياها وركز عليها من جديد سيرروبرت فيلمر الذى اعتمد

(3) Ibid . pp . x - xii .

فى حجته على أن الحكام يستمدون سلطتهم من آدم الذى حصل من الله مباشرة على السيطرة على العالم . فقد أوضح لوك أن هذه الادعاءات من جانب فيلمر لا أساس لها وذلك للحجج التالية : (٤) .

١ – أن آدم لم يكن له أبدا السلطة على أبنائه فى الأجيال التالية لا بحكم الأبوية ولا بحكم الهبة من الله . وفى قوله : « ان آدم لم يكن له أبدا حق طبيعى فى الأبوية على الجنس البشرى ولا فى السيطرة على العالم » .

٢ – انه حتى وان كان آدم قد تمتع بهذا الحق فان ورثته لا يتمتعون به .

٣ – انه قبل وجود المجتمع السياسى لا يمكن أن تكون هناك قاعدة – مستمدة من أى قانون طبيعى أو من الله – تحدد حق الوراثة أو الخلافة أو تحدد صاحبها .

٤ – حتى وان كان هناك مثل هذا الحق فانه لا توجد طريقة لمعرفة أى من العائلات تمثل الخط الأقدم فى ذرية آدم .

٥ – وعليه فان حجة فيلمر بأن السلطة الملكية تنحدر من آدم لا تعطينا أى مرشد لمن هو الحاكم الشرعى اليوم .

الطبيعة البشرية وحالة الطبيعة :

من ناحية أخرى فقد سعى الى توضيح رأيه الخاص فى طبيعة وحدود السلطة السياسية ولكن فى قالب زمنى . وفى تحليله لطبيعة السلطة الزمنية استند لوك إلى نظرية العقد الاجتماعى وسار على نهج هوبز فى استنهاض طبيعة المجتمع السياسى من طبيعة الأفراد فى حالة الطبيعة . فالفلسفة السياسية التى تقوم عليها أفكاره وأفكار هوبز من قبله كأى فلسفة سياسية تقوم على تفسير الطبيعة البشرية . ولكنه اختلف معه اختلافا جوهريا منذ البداية ، وبالتالى اختلف معه فيما وصل اليه من نتائج فى

(4) Ibid . , I, pp . 3 - 4 .

النهاية . فقد نظر لوك نظرة متفائلة للطبيعة البشرية ، بل إن البعض يرى أن نظرته كانت وردية للغاية . فقد رأى أن حالة الطبيعة كانت حالة حرية تامة والأفراد يتصرفون فى نطاق قيود قوانين الطبيعة دون الاعتماد على إرادة أى فرد . وقد أوضح أن أهم خاصية مميزة للفرد هى عقله وتفكيره الرشيد . وحالة الطبيعة كما أوضحها لوك تحكمها **قوانين الطبيعة** التى ذكر أنها مبادىء التصرف الصحيح والتى لا يمكن الوصول اليها إلا عن طريق العقل . هذه القوانين أشار اليها لوك أحيانا على أنها **قوانين العقل** – تأكيدا على أهمية العقل فى استيعابها والالتزام بها – **وهى تقيد الأفراد لسببين** :

الأول : لأنها تتضمن إرادة الله ، **والثانى** : لأنها جزء من طبيعة الفرد الأصلية . فلهذين السببين فان الأفراد فى حالة الطبيعة ليسوا بلا قيود سوى ما يمكنهم من تحقيق مصالحهم الخاصة كما رأى هوبز ، حيث أن قوانين الطبيعة فى رأى لوك تحدد تصرفات الأفراد وتدخل أسساً معنوية لهذه التصرفات بما يوضح ما هو خطأ وما هو صواب وما هو عادل وما هو غير عادل . فالقانون الطبيعى اعتبر فى رأيه قاعدة موضوعية حقيقية ومقياسا نابعا من الله ، ويمكن التيقن منه بواسطة العقل . وهو يمثل اختباراً ومعياراً يمكن عن طريقه تحديد المؤسسات السياسية والسلوك والحكم عليها ، وهو سابق على القوانين الوضعية التى تضعها الدولة وأساسى أكثر منها . وقوانين الطبيعة تقيد الأفراد بالطاعة للحكومات العادلة بمجرد قيامها بواسطة الموافقة : « لأن الصدق والاخلاص وغير ذلك من الصفات تنتمى للأفراد كأفراد لا كأعضاء فى مجتمع»(٥) .

أى أن الفرد عند لوك يتشابه مع الفرد عند هوبز فى أنه رشيد عاقل ، ولكن الاختلاف بينهما هو فى تفسير ماهية الرشد والعقل . فبينما يرى هوبز أنه يعنى أن يستخدم الفرد كافة إمكانياته وطاقاته فى تحقيق مصالحه وعلى رأسها حماية حياته ، فإن لوك يرى أن الفرد رشيد وأنانى ، ولكن رشده يحتم عليه ألا يدفع بطاقاته ورغباته الى أقصاها بل من الضرورى احترام حقوق الآخرين حتى لا يعتدى الآخرون عليه .

(5) Ibid . 14, p . 10 .

وعليه فقد فرق لوك بين حالة الطبيعة وحالة الحرب [٦] واعتبر أن : **حالة الطبيعة** : هى التى يعيش فيها الأفراد دون الخضوع لأى سلطة عليا تنظم تصرفاتهم ، **أما حالة الحرب** : فتعنى إخضاع الفرد قهرا لارادة غيره دون أن يجد إمكانية للرجوع لسلطة عليا ترد هذا الغير من أن يعتدى عليه . وعليه فان حالة الحرب ليست بالضرورة رهينة بحالة الطبيعة ، حيث أنها قد توجد فى حالة الطبيعة إذا اعتدى الأفراد بعضهم على بعض جهلا منهم بقوانين الطبيعة – التى إذا أحسنوا تفهمها تحد من تصرفاتهم – كما أنها قد توجد فى المجتمع السياسى فى حالة قهر السلطة السياسية أو الحاكم للأفراد أو إذا اعتدوا على بعضهم البعض : أى فى حالة خضوع الفرد لقهر قوى أيا كان مصدره . فعندما يعيش الأفراد بموجب العقل ولكن بدون قاض عام فانهم يكونون فى حالة الطبيعة ، ولكن عندما يخرقون قانون الطبيعة ويلجأون للقوة ، فان حالة الحرب تنشأ سواء كان هناك قاض عام أو لم يوجد . وفى هذه الحالة يوضح لوك أن من أهم أساسيات قانون الطبيعة حماية الفرد لنفسه . وبالتالى فان استبداد الحاكم يهدد هذه الحماية مما يجوز معه بالضرورة ثورة الفرد على الحاكم الذى يرى لوك أنه لاستبداده أحقر من اللص المسلح الذى تلزم الطبيعة الأفراد حماية انفسهم من اعتدائه عليهم . فلوك يرى أن الحكم الاستبدادى ليس بالضرورة وليد حالة الطبيعة حيث أن قهر الأفراد بعضهم لبعض ليس أساسيا فى تلك الحالة ، والقهر إذا حدث يكون نتيجة سوء فهم .

ولذلك يوضح لوك أن الحكم الاستبدادى يمكن أن يقوم ولكنه لا يمكن أن يتمتع بمشروعية سياسية وأن المشروعية رهينة بموافقة الشعب ، **وعليه فانه بما أن طبيعة الأفراد خيرة فهى لا تتطلب تقويما بل تتطلب مجرد تنظيم للتصرفات** ، هذا على خلاف ما رآه هوبز. وعليه فانه فى رأى لوك فان أفضل أنواع الحكم تمشيا مع طبيعة الفرد وما يتميز به من عقل ورشد هو الحكم البرلمانى الذى تكون فيه السلطة العليا للشعب والذى يتمتع فيه البرلمان على الملك باليد العليا ؛ كأن لوك اعتبر أن حالة الطبيعة حالة مجتمع شبه منظم فالعلاقات الاجتماعية ليست وليدة للعقد

(6) Ibid . , 16 - 21 pp . 11 - 14 .

الاجتماعى فقط بل إنها سابقة عليه . والفرد مع أنه أنانى الا أنه رشيد وعاقل وعليه فهناك حدود طبيعية للتصرفات تمنع الأفراد من الاعتداء على بعضهم البعض .

ويؤكد لوك أن الأفراد يولدون بدون معرفة أصيلة وما يعرفونه فى حياتهم يتعلمونه عن طريق المشاهدة والانعكاس أى الخبرة . ومعرفة الأفراد لايمكن أن تكون مطلقة أو كاملة ولكن عن طريق دراسة المنطق والطبيعة بمساعدة العلم يمكن أن يقلل الأفراد من جهلهم ويكتسبوا المعرفة العلمية .

ويسمى لوك فى بعض الأحيان بمؤسس عصر الحكمة أو المنطق . على أى حال فقد كان أحد مؤسسى الحضارة الصناعية الغربية الحديثة . ومع أن العالم عامة والغرب خاصة قام بالكثير من الانجازات قبل لوك ، لكنه كان أول مفكر يشرح وجهات نظر الساسة والتجار والعلماء وغيرهم . وأهم ما يميز عقلية لوك كمفكر حديث هو اختلافه الكبير عن عقلية العصور الوسطى التى كانت دينية ، تخيلية ، روحية ، وكانت منشغلة بحياة ما بعد الموت والعالم غير المرئى ، أما تفكير لوك فقد كان مرتبطا بالعالم الدنيوى ويتميز بالتجريبية ، وعقليته أشبه بعقلية رجل الأعمال .

وباختصار فان لوك أكد على أن حالة الطبيعة تميزت بأن الفرد له حقوق وواجبات وأنه قد عرف عن طريق الطبيعة حدود تصرفاته . فحالة الطبيعة تميزت بوجود القانون الطبيعى الذى يوضح أنه بما أن الأفراد أحرار متساوون ، فانه ليس لأحد أن يدمر أو يؤذى آخر أو يحرمه من ممتلكاته .

والسؤال الذى يطرح نفسه فى هذا المجال هو هل عرف الفرد حقوق الآخرين واحترمها لأن لديه قيماً معنوية وأخلاقية ؟ ولماذا لم يندفع الفرد فى تحقيق مصالحه مثل الفرد عند هوبز ؟ .

إن افكار لوك فيما يتعلق بالجهل الأصيل للأفراد لها أبعادها الهامة على النواحى المعنوية والدينية . فالمفكرون قبل لوك كثيرا ما عبروا عن

امتلاك الأفراد لمعنويات أصيلة مرتبطة بالطبيعة البشرية . ولكن لوك لم يؤمن بهذا فقد رأى أن ما أعطاه الله للأفراد هو شعور بحب الذات ، وأن ممارسة العقل مع هذا الشعور تؤدى الى القيم المعنوية أى الى المعنويات والأخلاقيات . وعليه فقد أكد لوك أن الانسان مدفوع باللذة والألم Pleasure & Pain مما يؤدى به الى الابتعاد عما يؤلمه مع الاقتراب من كل ما يزيد من فرص سعادته ولذته . وبحكم هذا الشعور فان الفرد يعرف كيف يحترم حقوق الآخرين لا لأنه ولد بقيم ومعنويات واضحة ولكن لأنه على علم عن طريق التجربة بأن ما قد يلحقه من أذى بالآخرين قد يؤدى بهؤلاء الى أن يلحقوا به هو الأذى والألم مما يقلل من لذته وسعادته .

ويوضح لوك مصادر اللذة الدائمة أو الأكثر ديمومة فى الحياة وهى تدور حول : الصحة ، السمعة الطيبة ، المعرفة ، العمل الصالح أو الخير فضلا عن توقع سعادة أبدية فى عالم آخر . لهذا فان لوك لم يركز على الدين إلا بقدر نفعيته للأفراد وتحقيق سعادتهم . ويوضح أنه لا يوجد تعارض بين مفاهيم الانجيل ومفاهيمه هو حيث أنها جميعا تحقق السعادة ، وان نفس التعاليم المسيحية ترشد الفرد للطريق الصحيح لزيادة سعادته وأن سبب طاعة ما جاء به المسيح لا ترجع الى أنه جاء به المسيح ، ولكن لأنها تؤدى الى زيادة سعادة ورضاء الفرد .

وقد رأى أن الأفراد جميعا يتميزون برغبة أصيلة هى حب الذات . **فعمل الشر أو الخطأ ليس الا مظهرا لجهل الفرد . فالأفراد لا يدركون** بالضرورةأن سعادتهم فى المدى الطويل لا تشترى الا بسعادتهم فى المدى القصير وغباء الأفراد قد يدفعهم الى تحطيم سعادتهم . أما إذا كان الأفراد على علم فانهم يكونون بالضرورة خيرين ويعرفون حدودهم ويجعلون هناك مستوى معنويا لتصرفاتهم .

وأفكار لوك فى هذا المجال كانت أصيلة وجذابة وجديدة عندما عبر عنها فى بادىء الأمر .

والدرس الاساسى الذى يتعلمه لوك من قانون الطبيعة هو أنه **قبل** وجود الحكومة فان الأفراد كانوا أحرارا ، مستقلين ، ومتساويين **فى**

التمتع بحقوقهم اللصيقة والتى لا يمكن أخذها منهم ، ومن أهمها حق الحياه ، والحرية والتملك . وكان دائما ما يقرنها ويطلق عليها كاسم عام : « الملكية » (٧) والحرية هى التى عن طريقها تتم حماية الحيـاة والممتلكات : وفقدها يعنى أن الهدف هو القضاء على الحياة وعلى حق التملك .

وقد أعطى لوك أهمية خاصة لحق التملك ونظر الى أن أهم مهمة للحكومة هى حمايته . (٨) كأن حق الملكية سابق على وجود المجتمع المدنى وليس نتاجا له كما كان سائدا فى الآراء عن القانون الطبيعى قبله . من ناحية أخرى فان لوك لم ينظر للملكية الخاصة نظرة سلبية على أنها نتاج للخطيئة الأولى - كما نظر اليها رواد الفكر السياسى المسيحى - بل اعتبرها حقا طبيعيا وهبه الله للفرد لخير البشرية ورفاهيتها . وقد عبر عن مفهومه عن الملكية الذى قصد به معنى واسعا عنه بأنه : ملكية الأفراد على أنفسهم ومتاعهم (٩) .

وقد تناول لوك بالتفصيل كيف نشأ حق الملكية الخاصة موضحا أن الأصل هو الملكية المشاعة سواء بالنسبة للأرض أو كل ما عليها من ثمار وثروات حيوانية وغيرها . « فالله أعطى العالم للأفراد علـى المشاع » (١٠) . وهو يحدد حجم الملكية بمقدار ما يستطيع الفرد أن يستخدم بدون افساد أى أن يتمتع ، ولكن دون تدمير لأن من يفسد بأن يحصل دون حاجة أو استخدام يكون قد خرق القانون الطبيعى العام ويمكن عقابه وأخذها منه (١١) . فحقيقة أن الله قد أعطى العالم للناس على المشاع ولكنه فى نفس الوقت أعطاهم العقل ليستخدموه أحسن استخدام لصالح الحياة ومن أجل المنفعة والراحة .

(٧) انظر المرجع السابق بند ١٢٣ ، ص ٧٠ - ٧١ ؛ انظر ايضا بند ٨٧ ، ص ٤٨ .
(٨) لمزيد من المعلومات انظر المرجع السابق ، الفصل الخامس ، ص ١٦ - ٣٠ .
(٩) انظر المرجع السابق ، بند ١٧٣ ، ص ٩٨ - ٩٩ .
(١٠) تكرر نفس القول عدة مرات انظر المرجع السابق ، بند ٢٦ ، ص ١٧ وبند ٣٢ ، ص ١٩ - ٢٠ وبند ٣٤ ، ص ٢٠ - ٢١ .
(١١) انظر المرجع السابق ، بند ٣٧ ، ص ٢٣ انظر ايضا : بند ٣٨ .

وقد ركز لوك فى تحليله على ملكية الأرض بالذات باعتبارها فى رأيه أساس باقى أنواع الملكية فالله أعطى الأرض مشاعا للناس ولكن لا يفترض هذا أنه عنى أن تظل مشاعا أو دون زراعة : فقد أراد لها الله أن تزرع وتستغل وتنمى لرفاهية البشرية . وبالتالى فقد أمر الله الأفراد بالعمل : وبطريقة ضمنية أعطى للفرد السماح فى تخصيص العمل والأرض [١٢] وجعل هناك صلة بين زراعة الأرض والسيطرة عليها ، وارتباطا بين الحق فى التملك والمنفعة . فالملكية الخاصة فى الارض يسرى عليها نفس الحكم السابق ذكره فتحدد ملكيتها بمقدار ما يمكن للفرد من أن يزرع ويحسن ويستخدم نتاجها [١٣] . ولوك يؤكد على قيمة العمل وكان سباقا على آراء الاقتصاديين الكلاسيك والاشتراكيين فى أن « العمل أساس القيمة» وفى قوله : « ان العمل هو الذى يضع اختلافا فى القيمة بالنسبة لكل شىء » . وهو يوضح أهمية العمل بقوله : « ومع أن الطبيعة أعطت كل شىء على المشاع الا أن الانسان بحكم كونه سيدا على نفسه ومالكا لشخصه ولتصرفاتها أو عملها – فانه مازال فيه الأساس العظيم للملكية » . وهو يوضح هذا بقوله : « وعلى الرغم من أن الأرض وكافة الكائنات الأخرى دون مرتبة الانسان مشاعة بين جميع الأفراد الا أن كل فرد له ملكية على شخصه ، ولا يوجد لأى فرد حق عليها إلا هو نفسه . فعمل جسده وعمل يديه يمكن أن نقول انها له على وجه التمام . وكل ما انتزعه الفرد من الحالة التى جاءت بها الطبيعة به وتركته عليها ، وخرج به عمله وضم اليه شيئا ملكه فهو بذلك يجعله ملكه » .

وبالتالى فان الفرد بإضافته جزءاً مما يمتلك – وهو العمل – على جزء من الأرض يجعلها ملكا خاصا له مفرزا ومستخلصا من الملكية المشاعة التى أعطاها الله للناس . فكأن الفرد بواسطة عمله يعطى جزءاً من شخصيته للأرض ويمزجها بها ، وبالتالى يحدد نطاق ملكيته وكأنه يحيطها بسياج أو يطوقها من الملكية المشاعة . فالله قد أمر الفرد بقهر

(١٢) وهو يوضح أن الفدان إذا خصص واستغل يعطى ١٠ أمثال مثيله الذى يترك على المشاع بما يؤكد به أن التخصيص عن طريق العمل أى الملكية الخاصة يزيد ولا ينقص من الرفاهية فى العالم . انظر المرجع السابق ، بند ٣٧ ، ص ٢٢ – ٢٣ .

(١٣) المرجع السابق ، بند ٣٢ ، ص ١٩ – ٢٠ .

الأرض – أى تحسينها – من أجل صالح الحياة وذلك باضافة شىء يمتلكه وهو العمل . ومن يقوم بذلك وفقا لأوامر الله فانها تصبح ملكا خاصا له ولا يستطيع أحد آخر أن يأخذها منه بدون إيذاء ، [١٤] أما ما عدا ذلك فيبقى مشاعا وليس للفرد حق خاص عليه لأنه يزيد عن حصته . **كأن العمل هو أساس مشروعية الملكية** حيث يأخذها من أيدى الطبيعة حيث كانت مشاعة وتنتمى للجميع ويخصصها للفرد بحكم قيامه بالعمل .

من كل ما سبق نرى أن لوك قد أوضح **معيار الملكية الذى حددته الطبيعة جيدا بمدى** عمل الفرد واحتياجات الحياة . وبالتالى **فان أى فرد لا يستطيع** أن يهب عمله الا لجزء محدود من الأرض ، **كما لا يستطيع أن يستهلك** أكثر من جزء صغير محدود أيضا وعليه فان هذا المعيار يحدد إذن ممتلكات كل شخص بجزء متواضع جدا [١٥] . ويرى لوك أن هذا هو الوضع الذى ساد فى بادىء الأمر مع وفرة الأرض وقلة البشر ، ويضرب مثلا بالوضع فى أمريكا بعد اكتشافها . فان زيادة عدد الأفراد من جهة ، ومن جهة أخرى إدخال عامل جديد وهو النقود أدى الى تعقيد الأمور . فالنقود – وهى شىء يدوم ويمكن للأفراد الاحتفاظ به دون أن يفسد – بدأ الأفراد باتفاقهم المشترك استخدامها فى التبادل بالنسبة للسلع التى تفسد ، وان كانت أكثر فائدة مباشرة للحياة ، مما مكن الأفراد من فرص التوسع فى ممتلكاتهم اعتمادا على الذهب والفضة . وبدأ يدخل عنصر الخلاف وعدم وضوح الرؤية ، ومن ثم كانت الحاجة لتنظيم الملكية . وبالتالى فانه فقط بوضع قيمة على الذهب والفضة بالاتفاق على استخدام النقود فان الحكومات تكون ضرورية حيث القوانين المنظمة لحق الملكية وامتلاك الأرض محددة بواسطة الدساتير الايجابية [١٦] .

واذا كانت حالة الطبيعة عند لوك كما صورها بنظرته المتفائلة على أنها : «حالة يسودها السلام ، والود ، والتعاون المتبادل ، والمحافظة على النفس» ، ويحكمها القانون الطبيعى ، الأمر الذى يثير دائما التساؤل حول

(١٤) المرجع السابق ، بند ٣٥ ، ص ٢١ .

(١٥) المرجع السابق ، بند ٣٦ ، ص ٢١ – ٢٢ .

(١٦) المرجع السابق ، بند ٥٠ ، ص ٢٩ .

لماذا إذن خرج الأفراد منها ؟ فان الاجابة على هذا تبدو الآن أكثر وضوحا ، حيث يوضح لوك بأن المضايقات فى حالة الطبيعة – على الرغم من كل محاسنها – تتمثل أساسا فى عدم توافر الاطمئنان والضمان فى التمتع بالملكية والحقوق التى يجب أن يعيش فى ظلها الفرد فى حالة الطبيعة والتى يجب أن يكون راغبا فى إنشاء المجتمع المدنى من أجل التخلص منها . فحالة الطبيعة كان يحكمها القانون الطبيعى ولكن كل فرد كان هو المفسر لهذا القانون والمطبق لأحكامه حيث افتقدت حالة الطبيعة وجود الجانب التنظيمى أى المؤسسات وكان ينقصها بعض الجوانب التى احتاجت للعلاج وتمثلت فى الحاجة الى :

ا – توضيح قانون الطبيعة بالنسبة للجميع أى وجود قانون محدد متفق عليه بين الجميع على أنه صالح .

ب – وجود شخص محايد يعمل كحكم أو قاض يفصل فى الخلافات التى تنشأ بين الأفراد ولديه سلطة لتطبيق القانون فى الحالة المحددة .

جـ – وجود سلطة مدنية أى قوة تنفيذية لفرض القوانين وأحكام القضاء ولردع المعتدى . وعليه فان الأفراد – على الرغم من كل مميزات حالة الطبيعة – ينقادون عاجلا الى المجتمع المدنى وبذلك يتفادون تدهور حالة الطبيعة الى حالة الحرب وفقا لتفسيره السابق لها .

ومع ان لوك رأى أن الانسان اجتماعى بطبعه : وهو يولد ولديه غريزة اجتماعية قوية حيث الأسرة [١٧] هى أول جماعة اجتماعية ، إلا أنه أكد على أن الأسرة بعيدة عن أن تكون مجتمعا مدنيا بل إنها مثلت الحال الذى عاشه الأفراد فى حالة الطبيعة مع كونهم أحرارا وعقلاء ولكل منهم القوة فى فرض قوانين الطبيعة بأيديهم . أما فى المجتمع المدنى فانهم يسلمون هذا الحق للجماعة لتصبح الحكم فى تسوية المنازعات والوكيل فى عقاب انتهاكات القانون الطبيعى والمدنى . وعليه فان وجود نظام قانونى عام وسلطة قضائية عامة هو « دمغة » المجتمع المدنى .

(١٧) وهى تتضمن – كما نكر – العلاقة بين الزوج والزوجة ، وبين الآباء والأبناء وانضم اليها فيما بعد العلاقة بين السيد والخادم .

العقد الاجتماعى:

اعتقد لوك فى الحقيقة التاريخية للعقد الاجتماعى ورد على الآراء المعارضة خاصة التى تدحض فكرته على أساس عدم وجود وثائق تؤكد حدوثه مؤكدا على أنه قد تم فى أزمان غابرة قبل أن توجد الوثائق المكتوبة أو حتى التقاليد الشفوية . فضلا عن أن الأفراد وجدوا أنفسهم فى ظل مجتمعات مدنية وخاضعين دائما لسلطة عليا ذات سيادة مما جعلهم يسلمون بأنها هى الأساس ولا يفكرون فى كيفية مجيئها أو نشأتها . فقد دافع لوك عن العقد الاجتماعى باعتبار أنه أساس المحافظة على حرية واستقلال ومساواة الأفراد الطبيعية ، انطلاقا من أنه بما أن الفرد بالطبيعة حر ومستقل ومتساو مع غيره فان أحدا لا يستطيع مطلقا أن يخضع للقوة السياسية لآخر بدون موافقته . وعليه فان التنازل عن الحرية الطبيعية يجب أن يأتى من خلال ميثاق اجتماعى يتفق فيه عدد من الأفراد على تكوين جماعة اجتماعية لتعمل كوحدة من أجل الدفاع الأكثر فاعلية عن الحياة والملكية .

وفى استخدام لوك للعقد الاجتماعى – الذى أشار اليه بالميثاق الاجتماعى – Social Compact – **فان هناك أربع سمات أساسية هى :**[١٨]

١ – أنه استخدمه للمحافظة على الحقوق الطبيعية بقدر الامكان . فالأفراد لم يتنازلوا عن كافة حقوقهم وحرياتهم الطبيعية لأنهم عرفوا فى حالة الطبيعة كيف يستمتعون بها . فهم لم يحتاجوا للخروج من حالة الطبيعة كلية ولكن كل ما احتاجوا اليه هو تنظيم بعض الأوجه بها . وعليه فان التعاقد لم يوجد المجتمع السياسى من العدم حيث أن حالة الطبيعة كانت حالة مجتمع شبه منظم تنظمه قوانين الطبيعة . والأفراد بالتعاقد يتنازلون عن جزء من حريتهم لينعموا بالباقى . فالأفراد يتنازلون فقط عن حق فرض القانون الطبيعى ، أما بقية الحقوق الأخرى فتظل فى يدهم كما كانت من قبل . وحيث أن الأفراد بالطبيعة أحرار ، مستقلون ومتساوون ، فالعقد يجب أن

(18) Locke, op . cit . , pp . xv - xvi .

يكون إجماعيا – حيث قاعدة الاجماع هى المعبرة عن المساواة القانونية – ويقصد بذلك إجماع الداخلين فيه وليس اتفاقا إجماعيا بين جميع الأفراد كما هى الحال عند هوبز . أما أولئك الذين لا يرغبون فى الدخول فى الميثاق الاجتماعى فيسمح لهم فى أن يستمروا فى حالة الطبيعة . وعليه فان لوك يأمل فى أن تكون الحكومة محدودة فى قوتها وقائمة بشدة على الموافقة أو القبول « Consent » .

٢ – الاتفاق هو بين أفراد أحرار وليس بين المحكومين والحكام . بمعنى أنه عقد اجتماعى وليس عقدا حكوميا . فالحكام يعطى لهم فقط قوة ولكنها قوة جوفاء [١٩] – أما مضمونها فيظل بيد الشعب إ– او بمعنى أدق ائتمان Trust ليستخدم فقط لصالح الجماعة . وقد تمشى مفهوم الائتمان مع نظريته فى العلاقات الصحيحة بين الحكام والمحكومين أكثر من مفهوم العقد . لأن فى العلاقات التعاقدية هناك حقوق وواجبات فى الجانبين ، أما فى ظل الائتمان فانالحقوق تكون جميعا فى جانب المستفيد (وهو الجماعة) ، والواجبات كلها فى جانب المؤتمن (الحكام) . كما أنه يسمح لهؤلاء بنطاق واسع من حرية الحركة طالما هم مخلصون لما ائتمنوا عليه . فالعلاقة بين المحكومين والحكام ما هى إلا علاقة بين مؤتِمن ومؤتَمن فكأن العقد الاجتماعى أو ما عبر عنه لوك بالميثاق الأصلى قد تم بين الأفراد لايجاد المجتمع المدنى ، ولكن متى تنشأ الحكومة ؟ يلاحظ أن أفكار لوك فى هذا المجال ينقصها الوضوح وتميزت بالابهام والغموض . وبالتالى فان هناك من يفسر أن لوك يرى أن هناك عقدين ، أولهما اجتماعى بين الأفراد : وينشىء المجتمع المدنى – السياسى أو الدولة والآخر عقد سياسى أو حكومى) بين الشعب والحكام لينشىء الحكومة . وهى الفكرة التى تولاها من قبل مفكرين آخرين مثل السوزياس وبابندورف . بينما يرى البعض الآخر أن إنشاء الحكومة هو أول تصرف للجماعة الجديدة التى أوجدها العقد الاجتماعى .

(١٩) عبر عن هذه القوة بأنها قوة بدون غطاء ذهبى «Fudiciary Power» ، تشبيها بالعملة الورقية التى لا غطاء لها حيث لا تتعدى قيمتها قيمة الورقة المكتوبة عليها .

ولكن الرأى الغالب استنادا الى آراء لوك نفسه هو أن نفس العقد الاجتماعى تضمن انشاء الحكومة حيث أن العلامة الأساسية للمجتمع السياسى هى الحكومة وفى قول لوك : « ان هؤلاء المتحدين فى جسم واحد لديهم قانون عام موضوع وسلطة قضائية للالتجاء اليها ولها السلطة فى الفصل فى الخصومات بينهم وتعاقب المعتدين فهم فى مجتمع مدنى كل منهم مع الآخر ... » [٢٠] وبموجب هذا فان الحكومة نفسها هى جزء أساسى من المجتمع المدنى أو السياسى وان كليهما لابد وأنهما جاءا للوجود معا .

٣ – وبما أن العقد يتم مرة واحدة فانه يثير مسألة موافقة الأجيال التالية . وتلك الموافقة قد يعبر عنها صراحة فى طقوس مرعية – كما هو متبع فى بعض الجماعات البدائية وكما اتضح فى الثورة الفرنسية ، ولكن لوك يؤكد على الموافقة الضمنية بحيث يستمر الفرد بعد أن يبلغ النضج فى قبول الحماية (من العنف والسرقة) ويستفيد من الحكومة المنظمة بدلا من الانسحاب الى جماعات أخرى أو إلى مناطق فسيحة فى العالم الجديد . لان هذا ليس حلا للمشكلة حيث الافراد فى الواقع ليسوا أحرارا فى حركتهم أو ولائهم كما قد يبدو من هذا الحل الانسحابى السلبى . ولكن لوك أيضا كان حريصا على أن مجرد الموافقة الضمنية عن طريق تقبل حماية الحكومة لا تكفى لأنها لا تفرق بين الأجنبى المقيم لفترة وبين المواطن – حيث يرى أنه لا يمكن للفرد أن يكون عضوا حقيقيا فى مجتمع مدنى إلا إذا دخل بالفعل فيه « بواسطة ارتباط إيجابى ووعد واضح وعهد » .

٤ – أما المظهر الأخير الذى يثيره العقد الاجتماعى عند لوك فهو حكم الاغلبية : فقرارات الجماعة بعد قيامها لا يمكن أن تعتمد على الاجماع (لأن القرارات إذا صدرت بالاجماع تأتى مبهمة وعامة لترضى الجميع وعامة فان من المستحيل الحصول على اجماع الجميع) . وعليه فان لوك يفترض أن حكم الأغلبية هو الذى يحكم

(٢٠) المرجع السابق ، بند ٨٧ ، ص ٤٨ – ٤٩ .

بمجرد الدخول فى العقد الاجتماعى . ولكن كيف تحكم الأقلية الحرة اذا كان من الواجب أن تنحنى لارادة الأغلبية ؟ كيف يمكن حماية الأقلية من استبداد الأغلبية ؟ لم يتناول لوك تلك المشكلة بالعلاج الحاسم وان كان على وعى بأهميتها ولكن تناولها فيما بعد مفكرون آخرون على رأسهم جون ستيوارت ميل كما سيرد تحليله .

ويستخلص من العقد الاجتماعى عند لوك أن الأفراد بتعاقدهم مع بعضهم البعض لتكوين مجتمع مدنى من أجل الحماية الأفضل والمحافظة على الحياة والحرية والملكية فانهم لا يعطون أى قوة أو حق للجماعة يتناقض مع الحقوق الطبيعية الأصيلة التى يمتلكها الأفراد فى حالة الطبيعة . وبالتالى فان هناك ثلاث نتائج أساسية مستخلصة من العقد الاجتماعى :

أولها : السيادة الشعبية : فالسلطة النهائية والسيادة فى يد الشعب .

ثانيا : حكم الأغلبية : باعتباره الوسيلة العملية الوحيدة للعمل كوحدة وفى نفس الوقت تمشيا مع الارادة الشعبية .

ثالثا : حق الجماعة وموظفيها فى استخدام القوة لفرض القانون الطبيعى والمدنى .

وعليه فان لوك رفض الملكية المطلقة – التى طالما دافع عنها أنصار الملك على أنها نظام الحكم الحقيقى الوحيد – بل إنه اعتبر أنها ليست حكما مدنيا على الاطلاق ، ورأى أن نوع الحكم الناتج من التعاقد هو الحكم البرلمانى الذى تستقر فيه السيادة فى يد البرلمان الذى يعتبر رقيبا على سلطة الملك . ومن هنا اختلف عن هوبز الذى رأى أن مصدر السيادة الشعب ولكن مستقرها الحكم المطلق ، بينما رأى لوك أن مصدر السيادة الشعب ومستقرها البرلمان – ممثل الشعب .

حقوق الأفراد وحريتهم عند لوك :

ركز لوك على حقوق الأفراد وحريتهم ولكنه لم يتكلم عن حقوق الأفراد من منطلق مثاليات فقد كان يتميز بالواقعية والتجريبية وكانت

عقليته ، كما سبق القول ، أقرب الى رجال الأعمال . وهو يؤكد أن هناك حقوقاً طبيعية لصيقة بالفرد تمثل جزءاً أساسيا من الطبيعة الانسانية مثل حق الحياة وحق الحرية وحق الملكية حيث لا يجوز أخذها . بل إن مدركات قانون الطبيعة كما يذكرها تهتم أساسا بحقوق الأفراد بدلا من التزاماتهم نحو المجتمع . وبالتالى فقد أكد على أنه لا يجوز للحاكم أن يأخذ مثل هذه الحقوق من الأفراد حيث أن الهدف من التعاقد ليس التنازل عن حقوق الأفراد للدولة ولكن تنظيم هذه الحقوق . وهو يؤكد بوجه خاص على حق الملكية ورأى أنه لايجوز أن تأخذ من الأفراد أملاكهم بدون موافقتهم بل يمكن تنظيمها خاصة فيما يتعلق بالضرائب ، وذلك عن طريق مشاركة الأفراد فى شكل جمعية استشارية . أى لابد من تنظيم ما قد يجد من الحقوق الطبيعية بحيث يشرك الأفراد المعينين فيما قد يتخذ من تشريعات للحد من حقوقهم . فالملكية وان نظمها المجتمع فان هذا التنظيم يجب أن يكون فى حدود ضيقة حيث أن كلا من المجتمع والحكومة قائم أساسا من أجل حماية هذا الحق .

وانطلاقا من حقوق الأفراد فقد نادى بضرورة وجود ثلاث سلطات أساسية فى الدولة لتنظيم مهامها وتنظيم حقوق الأفراد . ورأى فى وجود مثل هذه السلطات مع الفصل بينها ضمانا أساسيا للحقوق . وفضلا عن ضرورة تنظيم الضرائب فلابد من وجود نظام مستقل للقضاء يضمن ألا يعاقب شخص برىء من قبل الدولة . ويؤكد لوك أن تدهور الأوضاع فى بعض الدول الحديثة مرجعها الأساسى التخلص من هذه المؤسسات وبالتالى قيام الديكتاتورية .

وباختصار فقد نادى لوك بالحكومة المحدودة فى كافة مؤسساتها وكافة مجالات نشاطها .

أهمية القوانين فى الدولة :

وفى مجال تحليل لوك ودفاعه عن الأفراد وحقوقهم الأساسية يوضح أهمية القوانين فى الدولة فهى هامة لاكغاية فى حد ذاتها ، ولكن لأن تطبيقها قيد على المجتمع يمكن عن طريق تحقيقه أن يكون لكل فرد

دوره فى المجتمع . ويوضح أنه إذا كفت القوانين عن عملها يصبح الأفراد فى حالة فوضى مع عدم وجود نظام أو رابطة أو وضوح رؤية وبالتالى لاتصبح هناك إدارة للعدالة لحماية حقوق الأفراد ولاتوجد هناك إمكانية لحماية الأفراد والمحافظة على حرياتهم الطبيعية السابق ذكرها : وبالتالى لاتصبح هناك حقوق . وعليه فان الأفراد يصبحون أحرارا فى اقامة أى جهاز يتولى مهام الدولة وتحقيق مصالح الأفراد ، حيث أن المجتمع لايمكن أن يتحمل خطأ بعض الأفراد أو جهلهم بما يؤدى لأن يتخلى عن الحقوق الأصيلة اللصيقة بالفرد .

ولكن من الملاحظ فى هذا المجال أن لوك مع تأكيده على حق الحرية بالنسبة للفرد إلا أنه لم يعن الحرية المطلقة من كل قيود ، بل قصد به الحرية فى ظل القانون فمدى مايتمتع به الفرد من حرية يقف عند حدود حرية الآخرين كما ينظمها القانون ، هذه الحدود تحتمها المجتمعات السياسية نفسها حيث أن الفرد حر ولكن ليس له حرية الحاق الضرر بالآخرين . فالحرية فى ظل المجتمع السياسى هى حرية فى ظل القانون وهى بالتالى مقيدة بالقانون . وهذا هو أحد الأسباب الأساسية التى دفعت الأفراد الى الخروج من حالة الطبيعة حيث الحرية المطلقة التى رأى الأفراد معها الحاجة للخضوع لقانون ينظم حقوق الأفراد .

وبمجرد انشاء المجتمع المدنى فان الحاكم عليه أن يحكم بموجب القوانين لا المراسيم العشوائية ، وأى مرسوم لايمكن أن يكون له قوة القانون الوضعى إلا إذا أيدته السلطة التشريعية لأنه بدون هذا فان القانون لايمكن أن يكون له العنصر الضرورى تماما لأن يكون قانونا – وهو موافقة المجتمع – الذى لايمكن أن يكون لأى شخص فيه قوة عمل القانون إلا بموافقة أعضائه وبسلطة معطاة منهم .

والسلطة التشريعية نفسها محددة فى سلطتها بالقوانين الطبيعية . وبالتالى فهى لاتستطيع أن تهلك ، أو تستعبد ، أو تتعمد إفقار المواطنين . فهى محددة بالرفاهية العامة . والسلطة التشريعية لايمكنها أن تنقل

سلطاتها لأيد أخرى ، لأنها ليست صاحبة اختصاص أصيل فيها ولكنها فرضت اليها . وعليه فالأفراد عليهم فقط طاعة القوانين الصادرة من السلطة التشريعية الصحيحة .

الحكومة والمجتمع عند لوك :

لم يحاول لوك أن ينشىء مجتمعا سياسيا قائما على أساس الخضوع من جانب والاخضاع من جانب آخر . أى لم يحاول أن يخضع الأفراد لكائن ضخم مرعب أسماه الدولة كما هى الحال عند هوبز . بل ركز على أن المجتمع ماهو إلا مجتمع مستقل لتحقيق الصالح العام فى ظل حكومة مسئولة قائمة على مفهوم الائتمان . فالمجتمع ليس عبدا للدولة بل إن الدولة هى أداة للمجتمع . وانشاء هذه الدولة يتمثل فى إقامة السلطة التشريعية لتحقيق مصالحهم كما يرونها . وعليه فان تحليل طبيعة الدولة فى العقد الاجتماعى يتوقف على مدى سلطتها والأهم مدى حقوق الأفراد فى ظل المجتمع المنظم . وفى الواقع فان لوك قد حسم موضوع السيادة حيث جعلها فى يد الشعب تمارسها عنه السلطة التشريعية . فالسيادة القانونية فى يد الشعب وبالتالى يمكن أن يستردها ، أما السيادة الفعلية فهى فى يد الحكومة .

وقد فرق لوك بين الدولة والمجتمع كما فرق بين الحكومة والمجتمع وتعتبر هذه خطوة متقدمة عن هوبز . وعليه فان القضاء على الحكومة **لايعنى القضاء على المجتمع وبالتالى لايعنى العودة الى حالة الطبيعة كما** تصور هوبز ، بل من الممكن الثورة على الحاكم والقضاء على الحكومة والاطاحة بالسلطة التشريعية – فى حالة خروجهم عن تحقيق صالح الجماعة والخروج عن القانون الطبيعى الذى يؤكد على حريات الأفراد بالمفهوم السابق توضيحه – مع ايجاد حكومة جديدة دون أن يكون هناك تهديد بالعودة لحالة الطبيعة من جديد . أى أن لوك أقر حق الثورة والعصيان السياسى فى ضوء الظروف السابق توضيحها .

فالمجتمع المدنى فى ظل المجتمع السياسى الناتج عن العقد الاجتماعى قائم على موافقة الأفراد ورضائهم أى أنه ليس قائما على القهر

والقوة السياسية التى تعطى صاحبها وفقا لآراء مكيافيللى وهوبز المشروعية السياسية وحق الطاعة من جانب الأفراد . ولوك فى هذا المجال كان نصيرا للرضاء الشعبى وتأسيس هذا فى شكل مؤسسات دستورية مع إعطاء اليد العليا للسلطة التشريعية فوق الملك . ويوضح لوك كما سبق أن ذكرنا أن السلطة التشريعية عليها أيضا حدود – بمعنى أنها محددة بالقانون الطبيعى ، ولايمكنها بالتالى أن تأخذ الملكية من الأفراد دون رضائهم ، كما أنها لايمكنها أن تحكم بمراسيم أو بقوانين عشوائية فضلا عن أنه لايمكنها أن تتنازل عن سلطاتها التى وضعها الشعب فى يدها وائتمنها عليها – وتلك الحدود مرجعها الى أن الشعب هو صاحب السلطة العليا فى الدولة بصفة عامة ، وبالتالى فانه يمكن أن يأخذ تلك السلطة فى حالة الاخلال بالقيام بها .

كما أن السلطة التنفيذية – ويعنى بها لوك على وجه الخصوص الملك – محدودة بالدرجة الأولى وذلك لسببين رئيسيين :

أولهما : أنها تتبع السلطة التشريعية .

وثانيهما : أنها مقيدة بالقانون لأن القانون يحد منها حيث يخضع الملك للقانون شأنه شأن الأفراد . ويعتبر لوك أن هذا مصدر الاستقرار .

هذا وقد أكد لوك على ضرورة الفصل بين السلطتين التنفيذية والتشريعية فى الدول المنظمة تنظيما جيدا حتى لاتوضع قوة ضخمة جدا فى أيد قليلة ، وحتى لايكون المشرعون قادرين بموجب سلطتهم التنفيذية فى عدم الخضوع للقوانين التى أصدروها هم مثل بقية المواطنين ، وبالتالى يصبحون متميزين عن بقية المواطنين مما يفتح المجال للاستبداد . ومن مساهمات لوك التمييز بين الفرعين التشريعى والتنفيذى فى الحكومة على أساس أن أحدهما يعمل دوريا والآخر مستمر . فالسلطة التشريعية تحتاج للأجتماع دوريا فقط ، ولكن لابد من وجود سلطة تنفيذية تجتمع فى كل الأوقات ودورها هو تطبيق وفرض القوانين التى تصدر من السلطة التشريعية حيث أنه فى نطاق الحكومة فان الفرع التشريعى

له تفوق نسبى . فقد أكد على ضرورة إخضاع السلطة التنفيذية للتشريعية ضمانا للسيادة الشعبية . أما السيادة المطلقة فهى للشعب الذى يعطى الائتمان للسلطة التشريعية للعمل لتحقيق أهداف معينة ويبقى فى يده السلطة العليا فى حل أو تبديل الهيئة التشريعية إذا وجد أنها تعمل على خلاف مائتمنت عليه .

أما السلطة الثالثة فهى «الاتحادية Federative» ومهمتها المحافظة على مصالح الجماعة ككل فى علاقاتها مع الأمم الخارجية . وكثيرا مايخلط بينها وبين السلطة التنفيذية ولكن الاختلافات بين السلطتين التنفيذية والاتحادية تتضح من أن :

- السلطة التنفيذية تختص بالأمور الداخلية بينما الاتحادية تختص بالأوضاع الخارجية .
- أن السلطة التنفيذية يجوز تحديدها وتوجيهها بموجب القوانين الايجابية
- السابقة بينما الاتحادية – بما أنها تعتمد على التصرفات التى لايمكن التكهن بها أو توقعها من جانب الأمم الأجنبية – فيجب أن تترك لقرارات وحكم بعض الأشخاص بدون أن تعرقل كثيرا بموجب القوانين .

وعلى الرغم من هذه الاختلافات بين هاتين السلطتين إلا أنه يرى أن توضع كل منهما فى يد واحدة فقط حتى لايؤدى وجود رئاستين لكل سلطة إلى عدم النظام وفى النهاية يكون الدمار .

وقد سبق أن ذكرنا أن تلاشى الحكومة لايعنى تلاشى المجتمع حيث أن المجتمع كما رأى لوك ينشأ عن طريق الميثاق الأصلى كجسم اجتماعى واحد ويتلاشى فقط نتيجة الغزو الأجنبى الذى يشتت الجسم الاجتماعى إلى أجزاء ويعيد الأفراد الى حالة الطبيعة . فى هذه الحالة فان الحكومة تدمر أيضا معه . وهذه حالة نادرة أما الحالة الأكثر شيوعا فهى تلاشى الحكومة دون تلاشى المجتمع ويتم هذا من الداخل دون حاجة لعامل خارجى كالغزو وذلك عن طريقين : **أولهما** : عندما تغير أو تبدل السلطة التشريعية ، **وثانيهما** : عندما تتصرف الهيئة التشريعية أو الملك ضد ما ائتمنوا عليه .

فتبديل السلطة التشريعية يعنى أن «الروح التى تعطى **الشكل والحياة** والوحدة للدولة» ، تتحطم وعليه فان الحكومة تزول . فإذا تغيرت السلطة التشريعية دون موافقة الشعب فان هذا يعنى أن القوانين لم تعد تنبع من الشعب ولاتوجد حكومة مشروعة ، **هذا ويتم تبديل السلطة التشريعية بخمس طرق تتلخص فى التالى :**

١ – عندما يفرض الملك إرادته العشوائية بدلا من القوانين التى تصدرها الهيئة التشريعية .

٢ – عندما يمنع الملك الهيئة التشريعية من الاجتماع أو المناقشة أو التصرف بحرية .

٣ – عندما يغير الملك الممثلين او يغير طريقة اختيارهم بدون موافقة شعبية .

٤ – عندما تسلم الهيئة التشريعية أو يسلم الملك الدولة الى قوة أجنبية .

٥ – عندما يرفض الملك فرض القوانين وبالتالى يثير الفوضى (الأناركية) .

فى كل هذه الحالات فان الشعب يمكنه أن يأتى بهيئة تشريعية جديدة ويكون تصرفه مشروعا وذلك من أجل الحفاظ على حالة المدنية . فضلا عن أن للشعب حتى الحق فى القيام بتصرف – وقائى – قبل أن يقع فى حالة الاستبدادية .

ولوك يؤكد على أنه عندما تخون الهيئة التشريعية أو الأمير ائتمان الشعب ويعملون أو يخططون لتدمير حريته ، أو ملكية الأفراد ويخضعونهم لسلطة عشوائية فانهم يفقدون السلطة المعطاة لهم وبالتالى يتسببون فى تلاشى الحكومة . ولايوجد حاجة للتخوف من أن هذا المبدأ قد يؤدى الى فوضى متكررة : فالأفراد عادة فى رأى لوك لايقبلون على تغيير حكوماتهم بسهولة . وأن المتمردين الحقيقيين هم أولئك الذين يقاومون القانون – أى المستبدين والذين يخونون ما ائتمنوا عليه – وهم بازالتهم للسلطة التشريعية فانهم يزيلون أساس سلطتهم ويرتدون الى حالة الحرب .

الاغتصاب والاستبداد وحق المقاومة(٢١) :

وهو يعرف **الاغتصاب** بأنه : الحصول غير القانونى بواسطة شخص على منصب معطى من جانب الشعب لشخص آخر . وحتى يمكن تفادى التحلل والفوضى يجب أن تكون هناك مجموعة قواعد تحدد من الذى يشغل المنصب . والاغتصاب هو خرق هذه القواعد .

أما الاستبداد فهو : ممارسة القوة التى لايمكن لأحد أن يكون له حق فيها أى التى تتخطى حدود القانون الطبيعى أو القوانين الموجودة فى الدولة . فالمستبد يحكم لمصلحته بدلا من مصلحة الشعب ووفقا لأهوائه . والملكية ليست الشكل الوحيد للحكم الذى يمكن أن يصبح استبداديا : فالارستقراطية يمكن أن تصبح استبدادية أيضا إذا لم تستخدم سلطة الارستقراطيين العليا لصالح الشعب .

والاستبدادية توجد حيثما يجاوز المسئول الحدود القانونية لسلطاته ، ويستخدم القوة المعطاة له بموجب القانون لأهداف غير قانونية أو بوسائل غير قانونية . فى هذه الحالة فان للمواطن حق المقاومة : من ذلك مثلا أن للمواطن الحق فى أن يقاوم التفتيش غير القانونى لمنزله أو القبض عليه بواسطة الشرطة . وهذا يسرى على صغار المسئولين كما يسرى بالنسبة لأكبر المسئولين : أى الملك .

ولوك كان حريصا على تأكيد وعيه بما قد يؤدى اليه العصيان والمقاومة من فوضى وتحلل ولكنه يؤكد أن القوة يجب أن تستخدم فقط فى معارضة قوة غير عادلة لأن من يستخدمها فى غير ذلك يعرض للادانة من الله ومن الأفراد . وفى رأيه أنه لن تكون هناك خطورة أو لبس وذلك للتالى(٢٢) :

---

(٢١) انظر : المرجع السابق ، الفصل الثامن عشر ، ص ١١٢ – ١١٨ .

(٢٢) عن هذه الأسباب ولمزيد من المعلومات انظر : المرجع السابق ، بند ٢٠٥ – ٢١٠ ، ص ١١٥ – ١١٨ .

١ – فى كثير من الأماكن فان شخص الملك وسلطته مقدسين ، وعليه فان أحدا لايستطيع أن يقاوم شخصه . ومع ذلك فان هذا لايمتد الى موظفيه ومساعديه ، فأى تصرف منهم يمكن أن يلقى معارضة حتى وان كان بأمر من الملك . ومع هذا فان المعارضة لاتؤدى للفوضى لأن سلطة الملك تظل مقدسة والقرارات **المشروعة** من جانب مسئوليه يجب أن تطاع .

٢ – حتى عندما يكون شخص الملك وسلطته غير مقدسين ، فان حق مقاومة الأوامر غير القانونية لايؤدى بالضرورة الى الفوضى لأن المواطن سوف يلجأ أولا للقوانين من أجل الحماية ، ولن يقاوم الا إذا سحبت حماية القانون بطريقة غير عادلة .

٣ – وحتى فى هذه الحالة فان المحكوم لن يقاوم بنشاط وفاعلية إذا كانت معاناته معزولة وفردية ولايوجد رأى عام فى صالحه ، لأن مثل هذه المقاومة سيكون مآلها بالضرورة الفشل .

٤ – ولكن اذا كانت التصرفات غير القانونية عامة ، وكان مجموع الشعب على وعى بأن ممتلكاتهم ، وحرياتهم ، ودينهم فى خطر ، فانهم سيقاومون بالتأكيد ، ولايوجد أى مذهب فى الملكية المطلقة يستطيع أن يكبحهم . وهذه صعوبة تحاصر أى حكومة ويمكن تلافيها بكل سهولة اذا حكم الحكام جيدا وبموجب صالح المحكومين . فالحكم الذى يراعى صالح المحكومين بحق سيقدر من جانب الشعب بسهولة .

٥ – وحتى اذا وعد الملك بأن يحد من تصرفاته وفقا للقانون ولكن يحاول فى السر أن يحكم بطريقة عشوائية فان الشعب سيرى الطريقة التى تنحرف بها الأشياء وسيتخلص منه بالتأكيد .

ومن أقوال لوك المأثورة فى هذا المجال : «حيثما ينتهى القانون يبدأ الاستبداد» و «... ان من يتخطى السلطة المعطاة له بموجب القانون مستخدما القوة التى تحت سيطرته على الرعايا بما لايسمح به القانون فانه يكف فى هذا عن أن يصبح مسئولا – أو قاضيا – ويتصرف بدون سلطة

ويمكن معارضته مثله مثل أى شخص يعتدى على حقوق اخر عن طريق القوة»(٢٣) .

وفى رأى لوك أنه إذا نشب تمرد أو عصيان نتيجة قيام الأمير بالقضاء على حريات الرعايا ، فان هذا هو خطأ الأمير وليس الرعايا . **ولكن من يكون الحكم فيما اذا كان الأمير قد خان أو لم يخن ما ائتمن عليه وأنه يحكم باستبدادية ؟** يؤكد لوك أن الشعب يجب أن يكون هو الحكم ، لأنهم هم الذين فوضوا السلطة ، وهم أصحاب الحق فى أن يقرروا ما إذا كانت السلطة تمارس بطريقة صحيحة أولا .

التسامح الدينى والعلاقة بين الكنيسة والدولة :

يرى لوك أن حرية العبادة ليست حقا طبيعيا ولكن ضرورة التسامح مستمدة من حقيقة أن الدولة ليست لها سلطة أو قوة حقيقية على أشكال العبادات حيث أن هذه تدخل فى نطاق الكنيسة التى تعتبر : «مجتمعاً اختياريا من أشخاص يرتبطون مع بعضهم باتفاقهم للعبادة بطريقة تبدو لهم أكثر الطرق ضمانا لخلاصهم» . وعليه فالكنيسة والدولة متميزتان . والدولة ليس لها سيطرة على الكنيسة الا فى الحالات التى قد تؤدى فيها العقائد الدينية الى العصيان المدنى . وعليه فان كافة المذاهب يجب أن تحتمل ، باستثناء الكاثوليك – نظرا لخضوعهم بحكم الدين لأمير أجنبى ، والملحدين – حيث لايقيدون بقسم أو وعود .

والتسامح كما يؤكد لوك شىء مطلوب وحسن فى حد ذاته حيث يحافظ على أمانة الرأى ، ولكن يجب ألا يسمح لأى كنيسة بأن تمارس سوى العقوبات الروحية مثل الحرمان الكنسى . وهو بقوله : «لايوجد دين أعتقد فى أنه غير صحيح ، يمكن أن يكون صحيحا أو مفيدا بالنسبة لى» .

مساهمات لوك فى الفكر السياسى :

هذا ويعتبر لوك بصفة عامة من أهم أنصار الحكم البرلمانى وتقييد سلطة الملك وتعتبر آراؤه فى هذا المجال من أهم مساهماته . وقد تميز

(٢٣) المرجع السابق ، بند ٢٠٢ ، ص ١١٤ .

أسلوبه بالمنطقيه والواقعية العملية . وكان رائدا فى مجال تحليل علم النفس القائم على أهمية الحواس . كما تميز بالتركيز على العقلانية والرشد والتجريبية .

ومن ناحية اخرى فقد أوضح لوك أهمية فصل السلطات فى الدولة مع توضيح مجال كل سلطة ، ولكن من الملاحظ أن لوك لم يبرر الفصل بين السلطات على أساس الرقابة والتوازن فيما بينها . وقد كان مونتسكيو هو الذى تبنى تلك الآراء وبلورها فى شكل أوضح ، وبالتالى فان ذلك المبدأ عادة ماينسب اليه . ومن أهم مساهمات لوك نظرية السيادة الشعبية وحق الثورة فضلا عن نظرية الحقوق الطبيعية التى بلورها بطريقة تجعل من الواضح كيف أن هذه الحقوق هى مميزات خاصة بالأفراد العاديين وانها أساسية لوجود المجتمع المدنى .

وأخيرا فان آراء لوك نتيجة أسلوبه المقنع المحسوس قد تركت آثارها على التفكير السياسى من بعده سواء فى المجال النظرى أو فى مجال السياسة الفعلية .

الفصل الثالث

جان جاك روسو Jean Jacques Rousseau

(١٧١٢ - ١٧٧٨)

يعتبر روسو من أهم المفكرين السياسيين وأكثرهم شهرة ، بل إن الرأى الغالب هو أنه يعد أهم مفكر سياسى - بخلاف ماركس - أسهم فى إعادة تشكيل المؤسسات السياسية القائمة حيث اعتبر مفكر الثورة الفرنسية . وروسو يعتبر أهم ماأنتجته فرنسا فى الفكر السياسى فى القرن الثامن عشر بالاضافة إلى مونتسكيو ، وان كان من حيث الأهمية يفوق كثيرا مونتسكيو الذى جاء قبله . وهو يعتبر أعظم المفكرين السياسيين الفرنسيين على مر العصور . ومن المعروف أن الفكر السياسى انتقلت أهميته من بعد لوك من انجلترا الى فرنسا ، وكان روسو رائدا أساسيا فى هذا المجال .

كما أن افكاره تعرضت للتفسيرات المتناقضة بدرجة تزيد عن أى مفكر آخر . وكل محاولة تسعى إلى أن تضفى عليه طابعا مختلفا . وعلى أى حال فكتابات روسو من الصعب تفسيرها وكثيرا مايثير الجدل : فالبعض يعتبره مدافعا عن الفردية المتطرفة ، والبعض الآخر يراه المدافع عن الجماعات . كما أنه فى الوقت الذى يعتبره فيه البعض المعبر الحقيقى عن الديمقراطية الحقيقية ، يراه البعض الآخر الأب الروحى للشمولية . كما أنه فى الوقت الذى ينظر اليه البعض على أنه ممثل روح الثورة ، يراه الكثيرون المنادى بالحذر والتحفظ . كما أن كتاباته يمكن أن نرى فيها أنه يمثل المتفائل بعهد جديد ، ولكنه فى نفس الوقت يمكن أن نرى فيه المتشائم الذى لايرى أملا فى البشرية . وعادة ماينظر لروسو على أنه معنوى مهتم بشفاء الأفراد من أهوائهم ومن المساوىء والآثار السيئة لبيئاتهم الاجتماعية عليهم .

وفى الواقع فان حياة روسو الخاصة مليئة بالتناقضات ، وما من مفكر عاش مثل تلك الحياة البائسة القاسية أو تعرض للظروف التى تعرض لها روسو . مما يجعل أى فرد على وعى بتلك الحياة يتساءل كيف خرج هذا العطاء الفكرى الخالد من وسط مثل هذا الظلام ؟ وكيف استطاعت مثل هذه العبقرية أن تقهر بيئتها الاجتماعية بكل ما كان فيها من فساد ؟

حياته ومكانته فى الفكر السياسى :

وبنظرة مختصرة على حياته وأهم الظروف المؤثرة على آرائه[1] ، نجد أن روسو من أصل فرنسى ولكن ولد فى جنيف – حيث هاجر إليها جده الأعلى من باريس سنة ١٥٥٠ فى وقت الحروب الدينية . وقد جاء من أسرة متواضعة حيث كان أبوه ساعيا وأمه ابنة قسيس ولكنها ماتت بعد ولادته مباشرة ، ومالبث والده أن هجره ورحل عن جنيف فتولى تربيته خاله . وقد صادفه الكثير من سوء الحظ والمشاكل فى تلقيته العلم والعمل ولم يعش حياة طبيعية ؛ حيث تنقل فى صغره بين كاهن وموثق ولكنه يفشل فى التعليم ثم يتعلم النحت ويحب هذا الفن ، ولكنه يهجره نتيجة لقسوة النحات عليه ، ويتجول مع الأشرار والمنحرفين . ثم يدخل ديراً فى ايطاليا ويتحول عن البروتستنتية إلى الكاثوليكية – التى يعود إليها ثانية فيما بعد – ويهرب من الدير نتيجة فساد أخلاق الرهبان . ويعود للتشرد والفقر الى أن يقرب إلى الموت جوعا . ويتقلب من جديد فى عدة أعمال حيث عمل فى حانوت كما عمل خادم مائدة عند أسرة عريقة ولكنه مايلبث أن يترك العمل مفضلا الحرية على الاستقرار . وقد عاش وهو فى الثامنة عشرة من عمره ولسنوات بعد ذلك عند سيدة – مدام

(١) لمزيد من المعلومات عن حياة روسو ، راجع : جان جاك روسو ، العقد الاجتماعى : أو مبادىء الحقوق السياسية ، ترجمة عادل زعيتر ، اللجنة الدولية لترجمة الروائع العالمية (الاونسكو) ، القاهرة : دار المعارف ، ١٩٥٤ ، ص ٧ – ٢١ . وقد اعتمدنا على هذه النسخة فى التحليل .
انظر أيضا :
Jean Jacques Rousseau, The Social Contract & Discourses, translated with an introduction by G. D. H. Cole, New York : E. P. Dutton & Co. Inc., 1950.

دوفارنز – حيث يقضى حياة طيبة فى القراءة والاطلاع ودراسة شتى العلوم كان لها أثرها على تكوينه الفكرى وكتاباته . ومن أنشطته محاولة تعليم الموسيقى ، ولكنه يفشل فى ذلك وإن كان عمل فى نسخ النوت الموسيقية . وقد مرض مرضا شديدا فتحولت عنه السيدة المذكورة . ثم عمل مربيا لأبناء حاكم ليون التى سافر إليها ثم سافر إلى باريس ولم يحقق نجاحا فى كسب عيشه من الموسيقى ، ولكن نجح فى الاتصال برجال العلم والأدب والفلسفة . كما ارتبط بخادمة ثم تزوجها وأنجب منها خمسة أولاد أدخلهم جميعا ملجأ اللقطاء غصبا عن الأم ودون أن يترك مايدل على أصلهم فى المستقبل . وهذا التصرف البعيد عن الانسانية يبرره هو بفقره وصعوبة كسب العيش ، وإن كان يبرر عامة برغبته فى الحرية وعدم التقيد بالتزامات وان كان هذا قد ترك أثره على آرائه ؛ ويعتبر كتاب «اميل» عن التربية وأصولها بمثابة محاولة من روسو للتكفير عن ذنبه هذا .

وقد عمل روسو لفترة سكرتيرا لسفير فرنسا فى البندقية ثم عمل فى وظيفة حكومية أخرى صغيرة فى باريس .

ولكن الحدث الأساسى الذى غير حياته هو فوزه فى مسابقة أعدتها أكاديمية ديجون عن : «هل أدى تقدم العلوم والفنون إلى فساد الأخلاق أو إلى إصلاحها؟»وكان فوزه بالجائزة الأولى عن مقالته «إميل Emile» التى أكد فيها على أن العلوم والفنون أفسدت الأخلاق بل أنها علة فساد الأخلاق . وان التقدم والحضارة ليس إلا تخلفا من الناحية الأخلاقية والمعنوية . فالثقافة أقرب إلى الشر منها إلى الخير وأن التفكير مناقض لطبيعة الانسان . ودعا إلى الرجوع إلى حالة الطبيعة حيث تبدو الفضيلة والأمانة والقيم المعنوية الأصيلة التى أفسدتها المدنية . «ويعد روسو بهذا الكتاب مؤسس التربية الحديثة ، ففيه ألقى دروسا ممتعة فى تربية الأطفال ومذاهب التربية والفضيلة والمبادىء الأخلاقية»[2] .

(٢) جان جاك روسو ، العقد الاجتماعى ... ، ترجمة عادل زعيتر ، مرجع سابق ،ص١٧ .

ويذهب روسو إلى جنيف لينشر رسالة أخرى عن «أصل التفاوت» توضح حملته على الاستبداد ويقدمها إلى جمهورية جنيف ويرتد عن الكاثوليكية إلى البروتستنتية ويعود لباريس حاملا لقب مواطن بجنيف. وفى هذه الرسالة يوضح المزيد من آرائه عن حالة الطبيعة مؤكدا على أنه يعد المجتمع – مع فساده – أمرا ضروريا حيث لايمكن العودة إلى حالة الطبيعة ولكنه يؤكد على المساواة الطبيعية وعلى الانسان الطبيعى الطاهر وعلى فساد المجتمع الحالى نتيجة التفاوت بين الأفراد فى المعاملات والحقوق.

ثم نشر رسالة «الاقتصاد السياسى» تناول فيها الجدل حول طبيعة الدولة وامكان التوفيق بينها وبين حرية الانسان. وهى وان لم تتضمن الكثير من الآراء الاقتصادية، إلا أنها تتضمن مجمل آرائه السياسية. وقد جاءت فى وقت المجاعة الفرنسية حيث كان الفقراء يموتون من الفقر بينما الأغنياء يعيشون حياة مترفة.

ولكن قمة نضج آراء روسو وتكاملها يبدو فى «العقد الاجتماعى: أو مبادىء الحقوق السياسية»، وعنوانه الفرعى يدلل على موضوعه. وقد اعتبر هذا الكتاب انجيل الثورة الفرنسية.

كما كتب روسو بنفسه قصة حياته فى «اعترافاتى» التى نشرت بعد وفاته موضحا كافة الجوانب السابق الاشارة اليها.

وكان من نتيجة انكاره عقيدة الوحى مع قوله بوجود الإله فى «إميل»، أن حكمت عليه جنيف وباريس والبرلمان فاضطر للهجرة الى حكومة نوشاتل ولبس زى الأرمن حيث وضع دفاعا عن «إميل». ولكنه حمل على مغادرة سويسرا فذهب إلى إنجلترا حيث استقر عند ديفيد هيوم – الفيلسوف الانجليزى الذى سيرد ذكره. ولكنه عاد إلى باريس متنكرا خشية الاعتقال وأقام بها مبتعدا عن الناس والأصدقاء متعيشا من نسخ القطع الموسيقية، الأمر الذى لم يحقق فيه النجاح حتى بات يعانى من فقر دقع. وأخيرا فقد انتهى به الحال الى الوفاة فجأة فى كوخ كملجأ قدمه له صديق بعد حياة مليئة بالأحزان والمعاناة. ومع أنه مات فى هدوء

فى تلك الجزيرة – ارمنونفيل – التى تبعد عن باريس نحو ٢٠ كيلو مترا، إلا أنه مالبث أن نقلت رفاته فى احتفال عظيم إلى مدافن العظماء فى باريس (البانثيون) وذلك بناء على مرسوم أصدره مجلس العهد(٣). وهكذا فان روسو الذى عاش فى بيئة فاسدة حياة مليئة بالحركة والمعاناة والألم والتشرد انتهت به الحال الى مقار العظماء فى باريس ولكن بعد موته.

وعن روسو يقول المؤرخ الاسكتلندى المشهور توماس كارليل: «لقد قدر العالم على إلجاء ذلك البطل الى الأسطحة، وعلى اتخاذه أضحوكة يسخر منها كما يسخر من البله والمجانين، وعلى إجاعته وتركه يتضور جوعا كالوحش المسجون، فهل قدر العالم على منعه من إضرام الثورة وإشعال الأرض نارا تلظى؟ لقد وجدت الثورة الفرنسية انجيلها فى كتابات روسو، وقد أحدثت آراؤه الشبيهة بالجنون فى آفات المدنية وتفضيله عيش المتوحشين على عيش المتمدنين جنونا فاض فى أنحاء فرنسا وعمرها»(٤).

وحياة روسو هذه كان لها الأثر الكبير فى تشكيل عبقريته وآرائه. فقد جاء من الشعب وبالتالى أكد وباستمرار على السيادة الشعبية وآراؤه كانت ثورية وليست إصلاحية. وقد آمن بالمساواة والحرية وتأثر بجنيف حيث سادت تلك المبادىء. وبقدر معاناته فى حياته بقدر قدرته على صياغة آرائه المدافعة عن المساواة وذات الطابع الانسانى وإن كانت التقلبات التى عاشها قد تركت بصماتها على تناقضاته الفكرية.

وقد كان روسو مهتما أساسا بالحرية والحقوق السياسية وقد اهتم على وجه الخصوص باعطاء تلك المبادىء شرعية. فقد رأى أن الفرد يجب أن يعرف مايجب أن يكون حتى يستطيع أن يحكم على ماهو قائم. وقد اهتم بالنظام الفرنسى ولكن أفكاره لم تترك آثارها فى الفكر السياسى فقط بل تركت آثارا ضخمة على الثورة الفرنسية حيث رفعت شعاراتها

(٣) المرجع السابق، ص ١٩ – ٢٠.
(٤) المرجع السابق، ص ٢١.

آراءه عن الحرية والمساواة واعتبر كتابه «العقد الاجتماعى» انجيل الثورة .

ومن المعروف أن آراء روسو السياسية لاتتسم بالأصالة من حيث أنها فى معظمها قد بنيت على أفكار لوك ولكن ترجع الى أسلوبه الشيق فى استعراضه لأفكاره كما أنه كان يهاجم ما أصبح موضع هجوم فى الدول الغربية : وهو الاستبداد والحكم المطلق . وقد كان روسو يهدف من أفكاره هذه الوصول الى نفس النتيجة التى وصل اليها لوك وهى تأييد الحكم الشعبى الممثل فى البرلمان ولكنه فى الواقع وصل الى نتائج تماثل تلك التى وصل اليها هوبز وهو تأييد الحكم المطلق ولكن فى يد الجماعة وليس فى يد شخص .

هذا وقد بدأ روسو من نفس المنطلق الذى بدأ منه هوبز ولوك : أى من نظرية العقد الاجتماعى بأسسها السابق توضيحها بما تتضمنه من وجود حالة الطبيعة ومن الاتفاق على التعاقد والخروج منها عن طريق العقد الاجتماعى الذى أوجد المجتمع السياسى أو الدولة .

آراؤه بالنسبة للطبيعة البشرية وحالة الطبيعة :

بحث روسو عن طبيعة الفرد بدون أى مؤثرات يكون قد تلقاها من المجتمع ، أى بأبعاده عن كافة الطبائع المصطنعة وبحثه كما قد يكون قد خرج من أيدى الطبيعة . وهو بهذا يحاول أن يلقى الضوء على أفضل الظروف التى تتلاءم مع طبيعة الأفراد وشكل المجتمع الذى يتناسب بأفضل صوره مع الفرد واحتياجاته التى تصورها فى حالة الطبيعة . تلك الحالة التى يرى أنها لم تعد توجد وربما لم توجد إطلاقا وقد لاتوجد أبدا . **أى أنه لم يؤمن بها على أنها حقيقة تاريخية مثل لوك بل أخذها على أنها** حالة افتراضية .

وفى هذا المجال انتقد كلا من هوبز ولوك كما انتقد أيضا مونتسكيو – الذى وان أشار الى حالة الطبيعة الا أنه لم يكن من رواد نظرية العقد الاجتماعى – حيث اعتبر أن كل هؤلاء متطرفون خاصة هوبز ولوك . فالفرد ليس عدوانيا بالدرجة التى وضعها هوبز ، وليس

اجتماعيا بالطبيعة ورشيدا بالدرجة التى وضعها لوك ، كما أنه ليس معنويا بالصورة التى رسمها مونتسكيو .

فروسو يوضح أن هناك **قوتين متضادتين تتدافعان الفرد هما :**

حب ذات مستنير ومصالح أنانية . والأخيرة اعتبرها تدهورا للأولى . **وحب الذات المستنير** يبدو فى الحاجة الملحة للتواجد والبقاء ومحافظة الفرد على ذاته وهو مصدر لكل ما له قيمة فى الحياة أى مصدر لكل مايعطى رضاءً حقيقيا للفرد وللآخرين . **أما الأنانية** فهى تدفع الفرد لتحقيق مصالحه ودفعها الى أقصاها بصرف النظر عن مصالح الآخرين . فالأولى تكبح جماح تصرفات الفرد فى محاولة لارضاء الآخرين . بينما الثانية تدفع بالفرد فى الاتجاه المضاد . فالفرد بطبيعته **يتميز بغريزتين أساسيتين هما :**

حب البقاء والحفاظ على النفس من جهة ، والتعاطف مع الآخرين من جهة أخرى .

فحالة الطبيعة اعتبرها روسو حالة ممتدة تتكون من عدة مراحل : ففى مرحلتها الأولى أى حالة الطبيعة الأولى – عاش الفرد فى سعادة ورضاء لأنه لم يعرف المفاهيم التى فرضتها المدنية على الأفراد والتى ابعدتهم عن السعادة الطبيعية . ولروسو آراء واضحة محددة فيما يتعلق بأثر المدنية على الأفراد حيث اعتبرها آثاراً سلبية وليست ايجابية وانها أخرت الأفراد ولم تقدمهم . ويتضح هذا من كتاباته عن التعليم كما وضح فى كتاب «إميل» حيث أكد هذا المعنى ، ونادى بضرورة أن يقوم التعليم بدور هام فى إعادة تعليم الأفراد وفقا لما تمتعوا به فى حالة الطبيعة من غرائز أصيلة قبل أن تفسدهم المدنية . أى أن مهمة التعليم الأساسية هى اعادة صقل الأفراد وفقا للقيم الطبيعية الأصيلة .

ففى حالة الطبيعة الأولى «مجتمع الأسرة هو أقدم المجتمعات ، وهو المجتمع الطبيعى الوحيد» حيث يرتبط الأبناء بالآباء طالما هم فى حاجة لحفظ أنفسهم ، فاذا انتفت هذه الحاجة يستقل الأبناء . فالأصل هو الحرية : «وهذه الحرية هى نتيجة طبيعة الانسان ... وبما أن الجميع

يولدون أحرارا متساوين فانهم لايتركون حريتهم **إلا لنفعهم**»[٥] .

وعليه ففى حالة الطبيعة الأولى فان محور سعادة الفرد كانت حريته فى اطار بساطة الحياة التى عاشها . فقد رأى روسو أن فى حالة الطبيعة الأولى هذه لم يوجد مفهوم «الاغتراب Alienation» حيث لم يوجد حائل بين الفرد ونفسه ولم يوجد استغلال للفرد واستبدادية ، حيث كان اعتماد الفرد وارتباطه مباشرا بالطبيعة وليس بغيره من الأفراد . فقد عاش الفرد فى عزلة عن غيره متعايشا مع الطبيعة ومكتفيا ذاتيا . والمشكلة الرئيسية فى رأى روسو هى أن المدنية الحديثة أبعدت الفرد عن السعادة لأنها وضعت عليه القيود وأخضعته للاستبداد . والسؤال هو عن **كيفية رجوع** الفرد أو إرجاعه إلى ماكان عليه فى حالة الطبيعة الأولى وما **كان فيه** من حرية وسعادة ؟

فى هذا المجال يرى روسو **استحالة عودة الفرد واقعيا** إلى حالة الطبيعة الأولى نظرا لزيادة عدد الأفراد ونقص الموارد نسبيا فضلا عن متطلبات المدنية الحديثة التى أملت اعتماد الأفراد بطريقة متزايدة على بعضهم البعض . **فالهدف إذن هو العودة المعنوية** لحالة الطبيعة حيث لاقيود شخصية على الفرد فى ظل وضع موضوعى يفرض القيود فى المجتمع الحديث . وقد أوضح روسو هذا بقوله فى بداية كتابه :

«يولد الانسان حرا ، ويوجد الانسان مقيدا فى كل مكان ، وهو **يظن** أنه سيد الآخرين ، وهو يظل عبدا أكثر منهم ، فكيف **وقع هذا التحول ؟** أجهل ذلك ، وما الذى يمكن أن يجعله شرعيا ؟ أرانى قادرا على **حل هذه المسألة**»[٦] . وقد حسم هذا السؤال بالعقد الاجتماعى .

العقد الاجتماعى عند روسو :

رأى روسو أن الأفراد فى حالة الطبيعة الأولى وفقا لطبيعتهم السابق ذكرها تمتعوا بالاكتفاء الذاتى نتيجة لبساطة الحياة والوفرة وقلة

(٥) المرجع السابق ، ص ٣٠ .
(٦) المرجع السابق ، ص ٢٩ .

الاحتياجات مع قلة عدد الأفراد . ولكن بمرور الوقت وزيادة المتطلبات والاحتياجات وعلى وجه الخصوص بظهور الملكية بدأ اعتماد الأفراد على بعضهم البعض وبالتالى بدأ يظهر حائل بين الفرد ونفسه أى بدأ يتبلور مفهوم الاغتراب . وما ذكره روسو من أن الأفراد ولدوا أحراراً فهذه حقيقة ولكنهم أصبحوا مكبلين بالأغلال فى كل مكان وهذه حقيقة أخرى تتمشى مع رأيه فى أن هذا التكبيل ناتج عن الاعتماد الشخصى للأفراد على بعضهم البعض نتيجة لتطور المجتمع السياسى . ومن رأيه أنه طالما أن هناك حائلاً شخصياً بين الفرد ونفسه فانه لايمكن أن يتمتع بالحرية . ومن رأيه أن الحرية لايمكن أن تتحقق فى ظل هذه الظروف الموضوعية الا إذا وجدت سلطة سياسية غير مشخصة (مشخصصة) بحيث يكون اعتماد الفرد فى تنظيم أمور الحياة ليس على شخص ، بل على هيئة معنوية ؛ وبهذا يعود الفرد معنويا الى ما كان عليه فى حالة الطبيعة الأولى .

فالأفراد انتهوا فى حالة الطبيعة الأولى وما آلت اليه فى حالة الطبيعة الثانية من سوء الى حالة تشبه حالة الحرب كما صورها هوبز ، والهدف هو الخروج من حالة الطبيعة الثانية هذه وبعث حالة الطبيعة الأولى معنويا ، وبالتالى فان العقد الاجتماعى يتنازل بموجبه الأفراد كل عن نفسه كاملة للجماعة والفرد جزء من هذه الجماعة ؛ كأن اجماع آراء الأفراد فى العقد الاجتماعى أساس لايجاد الارادة العامة أى لايجاد الشخصية الاعتبارية للجماعة ككل . أى أن تنازل الفرد بموجب العقد الاجتماعى هو تنازل تام وكلى يشبه تنازل الفرد عند هوبز ولكنه بصورة أخرى حيث أنه يعطى الفرد نفسه كلية للجماعة منصهرا فيها ، وبالتالى فان الميثاق الاجتماعى الذى ينشىء الدولة ينحصر فى : «يضع كل واحد منا شخصه وجميع قوته كشركة تحت ادارة الارادة العامة ، ونحن نتلقى كهيئة ، كل عضو ، كجزء خفى من المجموع» ... «هذا الشخص العام الذى يؤلف على هذا الوجه ، من اتحاد جميع الآخرين ، فيسمى اليوم جمهورية أو هيئة سياسية أو مايسميه اعضاؤها دولة .... أما المشتركون فيحملون اسم الشعب أو المواطنين كمشتركين فى السلطة ذات السيادة أو

«الرعايا» للخضوع لقوانين الدولة»[٧] .

ولكن من الملاحظ أن نتاج العقد الاجتماعى عند روسو هى السلطة المطلقة فى يد «الشخصية الاعتبارية» للجماعة ممثلة للارادة العامة على خلاف هوبز حيث نتاج العقد الاجتماعى السلطة المطلقة فى يد الحاكم المطلق .

الارادة العامة عند روسو :

تحدث روسو عن ثلاثة أنواع من الارادة :

الاولى : هى إرادة الفرد (الارادة الفردية) «Individual will»
الثانية : هى ارادة المجموع (إرادة الجميع) «Will of all»
الثالثة : الارادة العامة «General will»

بالنسبة للارادة الأولى وهى ارادة الفرد فقد اعتبرها انانية لأنها تعبر عن مصالح الفرد ، وبالنسبة لارادة المجموع فهى إرادة معبرة عن الاختلافات داخل الجماعة فهى إرادة الجماعات المختلفة داخل المجتمع ، أما الارادة العامة فهى تمثل إرادة الجماعة ككل معبرا عنها برأى الأغلبية .

والنوع الأول من الارادة ، يتميز بالأنانية لأنها انعكاس لمصالح الفرد . والثانى : يتميز أيضا بالأنانية لأنه ماهو الا تجميع لارادات الأفراد أى للمصالح الأنانية الفردية دون صهرها أى دون التعبير عن ارادة الجماعة أو صالحها . أما الثالث الارادة العامة فقد ركز عليها أساسا وهى تمثل إرادة الجماعة ككل كشخصية اعتبارية ينصهر فيها الأفراد وإراداتهم فهى غير شخصية وهى مستقلة عن إرادة الفرد أو إرادة مجموع الأفراد بل إنها تصبح بدلا من الشخصية الخاصة لكل متعاقد[٨] .

ويوضح روسو أن السيادة المطلقة هى للارادة العامة التى تعبر عن الجماعة ككائن معنوى مستقلة عن الأفراد . وهى بالتالى تعبر عن إرادة

(٧) المرجع السابق ، ص ٤٦ .

(٨) المرجع السابق ، ص ٤٥ .

ومصالح الجماعة ككل فهى لاتتميز بالأنانية كما أنها لاتخطىء ولاتنحاز لأنها غير مشخصة أى أنها لاتعبر عن مصالح شخص معين أو حتى جماعات معينة فى المجتمع . وبالتالى فان من مقومات الارادة العامة أنها :

١ - ليست أنانية .
٢ - لاتخطىء فهى على صواب دائم .
٣ - لاتنحاز .

وعليه فان الخضوع لها ليس خضوعا إذ من ناحية ، فإن الفرد جزء منها وبالتالى يكون خضوعه لنفسه ليس خضوعا ، ومن ناحية أخرى ، فهى ليست مشخصة بل اعتبارية فخضوعه لها هو تحرير معنوى له ، ولافرق فى رأى روسو بين خضوعه لها وخضوعه للطبيعة .وبالتالى فان روسو أنشأ شخصية اعتبارية تقيد الفرد وتلزمه ولكن فى ظلها يكون الفرد غير مقيد . وهذا هو الحل الذى أوجده روسو للخضوع والاخضاع أى للاغتراب .

وباختصار فان السيادة وان كان مصدرها الشعب الا أن مستقرها الارادة العامة الممثلة للشعب : «الارادة العامة هى التى يجب أن توجه وحدها قوى الدولة وفق هدف نظامها الذى هو الخير العام» ... «والسيادة ماهى إلا ممارسة الارادة العامة»[٩] .. وهى لايمكن التنازل عنها أو تجزئتها .

موقفه من العبودية :

واهتمام روسو بالحرية جعله يتناول العبودية[١٠] ،وهو لم يقرها بل هاجمها بشدة وكان سباقا على عصره فى هذا المجال . حيث رأى أن الفرد الذى يصبح عبدا لايرجع هذا بسبب طبيعته بل بسبب طبيعة المجتمع نفسه . فالعبودية مفروضة على الشخص الذى يفرض عليه المجتمع نمط

(٩) المرجع السابق ، ص ٥٩ .

(١٠) أفرد روسو الفصل الرابع من «العقد الاجتماعى» للعبودية . انظر المرجع السابق ، ص ٣٥ - ٤٠ .

حياة العبيد . «واذا وجد عبيد عن طبيعة ، إذن ، فذلك لما كان من وجود عبيد ضد الطبيعة ، فالقوة صنعت العبيد الأولين والنذالة أدامتهم»[١١] .

وقد هاجم بشدة الآراء السابقة ، خاصة آراء أرسطو الذى اعتبرها ظاهرة طبيعية وان هناك من الأفراد من ولدوا بطبيعتهم عبيدا . فهو يقول : «فالحكم بأن العبد يولد عبدا هو الحكم بأنه لايولد إنسانا»[١٢] . وقد أكد روسو على أن الفرد لايمكن أن يتنازل عن حريته إراديا إلا إذا كان مختل القوى عقليا وانه حتى فى هذه الحالة لايجوز القياس عليه . وعليه فقد نادى بضرورة القضاء على السرقة بكافة أنواعها وصورها والعبودية نوع منها ، وهى شىء مصطنع وليس طبيعيا وليس لانسان سلطان طبيعى على آخر[١٣] . وينتهى روسو الى القول : «وهكذا ، مهما تكن الجهة التى ينظر منها الى الأمور يكون حق الاسترقاق باطلا ، لا لأنه غير شرعى فقط ، بل لأنه مخالف للعقل ، خال من كل معنى أيضا ، فكلمتا الاستعباد والحق متناقضتان ، متنافيتان مبادلة ، ومن الحماقة أن يقول رجل لرجل أو لشعب : أضع معك عهدا يجعل كل غرم عليك وكل غنم لى ، وأراعى هذا العهد مارافقنى وتراعيه مارافقنى»[١٤] .

ومن الجدير بالملاحظة أن روسو لم ينظر للعبودية نظرة خاصة فقط – بمعنى اخضاع شخص لسيطرة وارادة آخر – بل نظر اليها أيضا نظرة عامة بمعنى اخضاع شعب لسيطرة شخص فى اطار حكم استبدادى أو غير قائم على المشاركة الشعبية والرضاء الشعبى المباشر . «وبما أن كل انسان يولد حرا سيدا لنفسه لايستطيع أحد أن يخضعه بأية حجة كانت من غير موافقته» . وأى تخل عن الحرية لايمكن تبريره الا بالمنفعة المباشرة بالنسبة للفرد نفسه الحر بالطبيعة .

---

(١١) المرجع السابق ، ص ٣٢ .

(١٢) المرجع السابق ، ص ١٦٩ .

(١٣) المرجع السابق ، ص ٣٥ .

(١٤) المرجع السابق ، ص ٤٠ .

تعريف الحكومة عند روسو[١٥] :

ويعتبر هذا من أهم مساهماته ، وهو نفسه ينبه النظر الى ضرورة تحديد المقصود بكلمة الحكومة وهى الكلمة التى لم توضح جيدا قبل حتى الآن حسب تعبيره .

ويؤكد روسو على أن «لكل عمل حر سببين يتعاونان فى احداثه ، فأحدهما أدبى وهو الارادة التى تعين العمل ، والآخر طبيعى وهو السلطة التى تنفذه» . والهيئة السياسية تتميز بالقوة والارادة هذه باسم السلطة التشريعية وتلك باسم السلطة التنفيذية ولاشىء يصنع بغير تعاونهما حيث أنه ضرورى لسير الدولة . و «السلطة التشريعية خاصة بالشعب ولايمكن أن تكون الا خاصة به» ، بينما السلطة التنفيذية ليست لها وظائف عمومية كالتشريع أو السيد ولاتقوم على غير اعمال خاصة ليست مطلقا من باب القانون ولا من نابض السيد التى لايمكن أن تعد أعماله غير قواد

وهو يعرف الحكومة بانها : «هيئة متوسطة قائمة بين الرعايا والسيد ليتواصلا موكول اليها تنفيذ القوانين وصيانة الحرية المدنية والسياسية» . «ونسمى اعضاء هذه الهيئة«حكاما» أو «ملوكا»وتحمل الرهيئة بأثرها اسم «الامير» ، وهكذا يكون على حق كبير أولئك الذين يزعمون ان **السند الذى يخضع الشعب به لرؤساء ليس عقدا مطلقا وانما هو تفويض فقط** ، وانما هى وظيفة يمارس بها عمال السيد باسم ماأودعهم إياه من سلطة فيمكنه أن يحددها ويستردها ويحولها متى أراد مادام التنازل عن مثل هذا الحق منافيا لطبيعة الهيئة الاجتماعية مباينا لغاية الشركة[١٦]» .

فالحكومة فى رأيه هى بمثابة عامل خاص يجمع بين القوة العامة ويسيرها وفقا للارادة العامة ويمثل حلقة اتصال بين الدولة والسيد ... «ويصنع فى الشخص الآلى مايصنعه اتحاد الروح والبدن فى الانسان» .

---

(١٥) المرجع السابق ، ص ٩٩ – ١٠٧ .

(١٦) المرجع السابق ، ص ١٠١ .

«وهذا هو داعى الحكومة فى الدولة التى تخلط خطأ بالسيد مع أنها ليست سوى وزير له»[١٧] . وعليه فالحكومة اذن هيئة مصنوعة من عمل هيئة أخرى مصنوعة وهى الارادة العامة ذات السيادة . والحكومة ماهى الا الارادة العليا التى تتولى السلطة التنفيذية ، وهى ليست صاحبة السيادة وانما تمارسها بتفويض منه وبالتالى فانها يجب أن تمارسها ممارسة شرعية والا فمن حق السيد أن يحددها ويستردها ويحولها متى أراد .

والحكومة باعتبارها حلقة اتصال فانها تتلقى الأوامر من السيد وتعطيها للشعب . وان كان من الضرورى حتى يكون لهيئة الحكومة وجود وحياة حقيقية تتميز بها عن هيئة الدولة وحتى تستطيع أن تقوم بمهامها لابد لها من شخصية خاصة وحاسة مشتركة بين أعضائها ، وكذلك لابد لها من قوة ومن إرادة خاصة ومن مجامع وسلطة عقد وفصل وحقوق وألقاب وامتيازات خاصة بالأمير حتى تتمشى مع صعوبة منصبه .

وعلى أى حال فان روسو يؤكد على ان «يكون مستعدا دائما للتضحية بالحكومة فى سبيل الشعب لا بالشعب فى سبيل الحكومة»[١٨] .

يتضح مما سبق أن روسو بلور مفهوم الحكومة بوضوح بابعادها الحديثة حيث استخدمها لتعنى السلطة التنفيذية . ومع ان لوك أهتم بالتفرقة بين الحكومة والدولة الا أنه استخدم مفهوم الحكومة بالنسبة للسلطات الثلاث التشريعية والتنفيذية والاتحادية . أى انه فى الوقت الذى استخدم لوك مفهوم الحكومة بالمعنى الواسع ليتضمن السلطات الرسمية فى الدولة ، فان روسو استخدمه بالمعنى الضيق ليقتصر على السلطة التنفيذية وحدها . أما السلطة التشريعية فقد أكد على ضرورة بقائها فى يد الشعب وممارستها بواسطته مباشرة .

المشاركة السياسية:عند روسو

ينادى روسو بصفة عامة بضرورة اشتراك الشعب فى السيادة

(١٧) المرجع السابق ، ص ١٠٢ .

(١٨) المرجع السابق ، ص ١٠٦ .

السياسية مباشرة : مؤكدا على أن السيادة لايمكن أن تمثل لذات السبب الذى لايمكن معه ان تباع . وأن السيادة تقوم فى جوهرها على الارادة العامة والارادة مما لايمثل مطلقا[١٩] . وهو لايؤمن بالممثلين السياسيين عن الشعب ، ومن رأيه أن وجود ممثلين سياسيين يعتبر تقصيرا من جانب الأفراد فى الحياة السياسية وانه تقصير فى حق الارادة العامة حيث يمثل تخليهم عن الصالح العام وانشغالهم بمصالحهم الخاصة[٢٠] . وهو يركز على اهمال المواطنين فى الخدمة العامة والمشاركة السياسية ويعتبر هذا سبب الاضطرابات ويمثل سير الدولة للهلاك واعلاء المصلحة الشخصية للمواطن على حساب المصلحة العامة : «وكلما كان نظام الدولة صالحا فضلت الأعمال العامة على الأعمال الخاصة» . بل أنه ذهب الى حد اعتبار أن الشعب إذاجعل عنه ممثلين فان فى هذا القضاء على حريته بل على وجوده نفسه : «فان الشعب اذا جعل لنفسه ممثلين عاد لايكون حرا ، وعاد لايكون موجودا»[٢١] .

وفى مجال تحليله للمشاركة السياسية أو الحياة السياسية يتناول روسو الديمقراطية المباشرة حيث يؤكد امكانية تطبيقها فى الدول الحديثة على الرغم من تزايد عدد السكان ، وذلك عن طريق ان تكون اجتماعات الشعب بالتناوب بين المدن الرئيسية المختلفة من أجل ممارسة السلطة التشريعية وتجديد ثقته بالحكومة وبالموظفين العموميين . وبهذا يمكن التغلب على صعوبة بل استحالة التقاء كل افراد الشعب فى الدولة عن طريق الاجتماع وهو يؤكد على أهمية ذلك بقوله : «اذا ما اجتمع الشعب اجتماعا شرعيا كهيئة ذات سيادة انقطع كل قضاء للحكومة ، ووقفت السلطة التنفيذية ، فشخص آخر مواطن هو من التقديس والحرمة كأول حاكم ، وذلك لأنه لايمثل حيث يوجد الممثل»[٢٢] .

ولكن روسو أوضح كيف أن اعطاء الأولوية للمصالح الخاصة على

(١٩) المرجع السابق ، ص ١٥٢ .

(٢٠) المرجع السابق ، ص ١٥١ .

(٢١) المرجع السابق ، ص ١٥٥ .

(٢٢) المرجع السابق ، ص ١٤٩ .

المصلحة العامة أدى بالأفراد الى استخدام نواب الشعب أو ممثليه ، **وفى قوله** : «وأدى فتور حب الوطن والمصلحة الخاصة واتساع الدول والفتوح وسوء استعمال الحكومة الى تخيل سبيل نواب الشعب أو ممثليه فى مجلس الأمة . وهذا ماجرى تسميته فى بعض البلدان بالطبقة الثالثة . وهكذا وضعت مصلحة الطبقتين (الاكليروس والاشراف) الخاصة فى المرتبتين الاولى والثانية ، ولم توضع المصلحة العامة فى غير المكان الثالث»[٢٣] .

وروسو يؤكد على ان نواب الشعب ليسوا بممثليه ولكنهم وكلاؤه وبالتالى لايجب ان يقرروا شيئا دون الرجوع للشعب : «وهم لايستطيعون تقرير شيء نهائيا . وكل قانون لايوافق الشعب عليه شخصيا باطل ، وهو ليس قانونا مطلقا»[٢٤] .

ويوضح روسو أن الارادة العامة تتجلى عند احصاء **الأصوات** : فصوت الأغلبية – وفى تعبيره العدد الاكبر – يلزم جميع الاصوات الاخرى دائما[٢٥] ، حيث الارادة العامة يعبر عنها برأى الاغلبية .

ومن ناحية اخرى فقد أوضح أن أنواع الحكم تتناسب عكسيا مع عدد السكان – الشعب : فالديمقراطية تلائم الدول الصغيرة ، والارستقراطية تلائم الدول المتوسطة بينما الملكية فهى تناسب الدول الكبيرة ، أى كبيرة السكان فضلا عن امكانية وجود نظم حكم مركبة . إلا أنه فضل الديمقراطية بمفهومها المباشر السابق ذكره تأكيدا للمشاركة الشعبية والارادة العامة .

ويقول روسو عن الديمقراطية «واذا نظرنا إلى الاصطلاح فى أوثق معانيه ربما انه لم توجد ديمقراطية حقيقية قط ، وانه لن توجد مطلقا ، فمما يخالف النظام الطبيعى ان يحكم العدد الأكبر وأن يحكم فى العدد الأصغر»[٢٦] ... «ولو وجد شعب من الآلهة لكانت حكومته ديمقراطية ،

(٢٣) المرجع السابق ، ص ١٥٢ .
(٢٤) المرجع السابق ، ص ١٥٢ .
(٢٥) المرجع السابق ، ص ١٧٠ .
(٢٦) المرجع السابق ، ص ١١٤ – ١١٥ .

فحكومة بالغة الكمال كهذه لاتلائم الآدميين»[٢٧] . من ناحية أخرى فقد أشار إلى أن الديمقراطية تتعرض للاضطرابات الداخلية والحروب الداخلية وإلى تغيير نظام الحكم .

ويتساءل روسو عن ماهى الحكومة الصالحة ؟ وهو السؤال الذى يثير الكثير من الجدل مؤكدا على أهمية المشاركة والتفانى من جانب المواطنين : «فإن الحكومة التى يعمرها المواطنون ويزيدونها أكثر من قبل ، وذلك من غير عون خارجى أو تجنيس أو جاليات ، هى أصلح الحكومات لاريب وان الحكومة التى يقل رعاياها ويفنون هى أسوأها . فيا أيها العادون ! الآن ترك لكم أمر الحساب والقياس والمقابلة»[٢٨] .

رأى روسو فى الثورة :

فى الوقت الذى أباح فيه روسو الثورة فى حالة سلب حرية الفرد فانه لم يبحها فى حالة وجود سلطة الارادة العامة لأن الخروج على الإرادة العامة هو خروج على الصالح العام . ومن المعروف أن آراء روسو كان لها جاذبية خاصة فى الثورة الفرنسية حيث رفعت شعاراتها آراءه فى الحرية والمساواة .

مساهمات روسو فى الفكر السياسى :

هذا ويعتبر روسو رائد تحليل تطور المجتمع الانسانى وأول من دعا الى التطور الاجتماعى من المفكرين السياسيين الغربيين حيث بحث التقدم على انه عملية متكاملة تحتاج للتفهم .

وفى استخدامه لنظرية العقد الاجتماعى اعطاها مضمونا أحدث وابعادا أوسع مما اعطاه لها سابقاه هوبز ولوك . وفضلا عن مساهماته الرائدة فى مجال تحديد مفهوم الحكومة ، والتركيز على ضرورة المشاركة السياسية وأولويتها مع الدفاع عن الديمقراطية المباشرة وتوضيح أمكانية تطبيقها فى الدولة الحديثة .

(٢٧) المرجع السابق ، ص ١١٦ .
(٢٨) المرجع السابق ، ص ١٣٨ .

وقد تركت آراؤه فى الحرية والمساواة والسيادة الشعبية آثارها على مر العصور . وعلى الرغم من ان الثورة الفرنسية اتخذت من افكاره شعارا لها الا انه من الملاحظ ان افكاره وجدت صعوبة فى تطبيقها فى النظم الغربية واسقطت فى التطبيق فيها بعد ذلك وان كانت قد بعثت من جديد فى الدول النامية فى ظل نظام الحزب الواحد الجماهيرى الذى يعتبر – على الاقل على المستوى الايديولوجى – تعبيرا عن الصالح العام الجماعى والارادة العامة كما تخيلها روسو . (ويلاحظ انه كان ضد فكرة انشاء احزاب سياسية وحبذ انشاء جبهة سياسية) . ومع انه فى افكاره بدأ بداية فردية الا انه انتهى الى تأييد الجماعية والشمولية .

وهناك اوجه شبه بين روسو وافلاطون حيث أن كليهما اشترك فى ضرورة اخضاع الفرد فى النهاية لسلطة مطلقة مستنيرة لاتخضع الا للصالح العام . وافلاطون ركز على التعليم لصقل الحكام الفلاسفة الذين يعبرون عن صالح الجماعة وذلك لانهم تجردوا من نزعاتهم الفردية . كما أن روسو اوجد مفهوم الارادة العامة التى لاتخطىء ولاتنحاز لأى جهة او أحد واخضع الفرد لها وبهذا الخضوع يضمن تمتعه بحريته كاملة . أى ان هدف كليهما واحد وهو تقييد حرية الفرد عن طريق حكم سلطة عامة لاتخطىء ولاتنحاز ، ولكن أساس عدم الخطأ والانحياز عند افلاطون مرجعه العقل والحكمة للفلاسفة الحكام اما عند روسو فمرجعه ان الارادة العامة غير مشخصة . كما أن كلا من روسو وماركس تناول مفهوم الاغتراب وحاول ايجاد حل له وأساس الاغتراب عند كليهما الاستغلال والتسلط ولكن التخلص من الاغتراب عند روسو يكون معنويا فى ظل الارادة العامة فى ظل الأوضاع المادية القائمة فى الدولة ، اما بالنسبة لماركس فان التخلص منه لايكون الا فى ظل مرحلة الشيوعية بالقضاء على الدولة وعلى الطبقات كأساس للاستغلال والتسلط . هذا ومن الافكار الجذابة لروسو والتى تمثل تحديا واضحاً تلك الآراء الخاصة بالأثر السلبى للمدنية وان التقدم والتحضر ما هو فى الواقع الا تخلف وخطوة للوراء ضد السعادة المثلى للفرد البدائى الأمر الذى يعيد للأذهان ماسبق أن عالجه ابن خلدون عن البدو والحضر .

ديفيد هيوم ونقده الهدام لنظرية العقد الأجتماعى :

جاءت أهم انتقادات نظرية العقد الاجتماعى من ديفيد هيوم David Hume[١] الذى ربطه بجان جاك روسو علاقة صداقة وكان ملجأه فى انجلترا بعد نفيه من فرنسا وسويسرا كما سبق ذكره . فقد تناول هذا النقد الأبعاد التاريخية والاجتماعية والسياسية[٢] .

فمع أنه لاينفى تماما أن العقد الاجتماعى من الناحية التاريخية قد يكون حقيقيا كأساس لممارسة السلطة فى الحالة البدائية ، ولكن طول الفترة الزمنية وتغير آلاف الحكومات والأفراد تجعل من الصعب افتراض احتفاظه بأى سلطة . كما لاتوجد أدلة تاريخية على وجوده .

من ناحية أخرى يذكر هيوم أنه من وجهة النظر القانونية يمكن أيضا دحض الفكرة لأن الاطراف الأصليين للتعاقد لايمكن أن يقيدوا أخلافهم . فاذا كان هذا التعاقد ضروريا لايجاد الالتزام السياسى فان الأفراد من سلالة أطراف التعاقد الأصلى ليسوا تحت أى التزام سياسى حيث أنهم لم يلتزموا بشىء .

وقد أوضح هيوم أن طاعة الحاكم لاتبنى على اتفاق إرادى من جانب الأفراد لأنهم واقعيا لايستطيعون الانسحاب من سلطة الدولة اذا لم يوافقوا على الخضوع للحاكم . كما ذكر أن معظم السلطة السياسية فى التاريخ مبنية على الاستيلاء والغزو – أى أنه أخذ بنظرية القوة فى نشأة الدولة – وأن الطاعة نتيجة طبيعية للعرف أو العادة والتقاليد .

كما أنه يرى أن تبرير وجود الدولة والخضوع لها لايمكن توضيحه بنفعيتها للأفراد ولا بوعود بالطاعة من جانبهم . فقد كان من معارضى السيادة الشعبية شأنه فى ذلك شأن هوبز .

---

(٢٩) ١٧١١ – ١٧٧٦ .

(٣٠) لمزيد من المعلومات انظر : David Hume, Of The Original Contract, in Social Contract : Essays by Locke, Hume, Rousseau, with an introduction by Sir Ernest Barker, A Galaxy Book, New York : Oxford University Press, 1962 , pp . 147 - 166 .

الفصل الرابع

بارون دى مونتسكيو[1] Baron de Montesquieu
(١٦٨٩ - ١٧٥٥)

يعتبر مونتسكيو من أهم مفكرى القرن الثامن عشر حيث انتقل الفكر السياسى الى فرنسا بعد أن كانت انجلترا مركزه فى العصر الحديث . وقد تميزت فرنسا بعد لوك بديناميكية الحياة السياسية وبتبلور الاختلاف بين الملكية المطلقة المنهارة وبين الشعب ممثلا فى البرلمان . وقد سبق أن ذكرنا أن أهم ما أسهمت به فرنسا فى القرن الثامن عشر هو ما جاء به مونتسكيو وروسو وان كان الأخير يفوق الأول فى أهمية أفكاره وتأثيرها ، أما من حيث السبق التاريخى فان مونتسكيو جاء قبل روسو .

وقد عاش مونتسكيو فى فترة تميزت بالديناميكية السياسية ولعل أهم أبعاد ما عاشه هو نهاية حكم لويس الرابع عشر ١٧١٥ الذى مثل حكم طاغية مطلق[2] . كما أن مولده جاء بعد الثورة الداخلية فى انجلترا والتى

(١) واسمه كاملا : شارل لويس دى سكوندا بارون دى لابريد و دى مونتسكيو .
Charles Louis de Secondat Baron de la Brède et de Montesquieu .

(٢) لمزيد من المعلومات عن حياة مونتسكيو وافكاره إنظر :
بارون دى مونتسكيو ، روح القوانين ، ترجمة عادل زعيتر ، القاهرة : دار المعارف ، ١٩٥٣ . انظر مقدمة عادل زعيتر .
وقد اعتمدنا فى تحليل افكار مونتسكيو على هذه الترجمة العربية وكذلك الأصل الفرنسى فى الأعمال الكاملة فى المصدر التالى . انظر ايضا مقدمة الأعمال الكاملة لمونتسكيو والتى تتضمن مقدمة عنه كتبها ابنه :
Montesquieu, Oeuvres Complètes, préface de Geoge Vedel, Présentation et Notes de Daniel Oster, Paris : Aux Editions du Seuil, 1964 .
انظر : Thomson, op . cit . , pp . 81 - 94 .

وطدت سلطة البرلمان بها فى مواجهة الملك . هذا وفى الوقت الذى كان فيه مونتسكيو شديد النقد للنظام الفرنسى فقد تأثر كثيرا بالنظام الانجليزى واعتبره مثلا أعلى على ممارسة الديمقراطية . فالقرن السابع عشر الذى شهد الصراع بين الملكية والبرلمان ، تأكدت فيه فى انجلترا السلطة العليا والتفوق للبرلمان وذلك فى ثورة ١٦٨٨ ؛ بينما فى فرنسا استطاعت الملكية أن تستوعب التحدى وأن تتغلب على مقاومة سلطتها حتى أن المجلس بها «Estates General» لم يجتمع منذ ١٦١٤ حتى عام ١٧٨٩[3] وعندها كان الوقت قد تأخر كثيرا حيث قامت الثورة الفرنسية فى مايو من ذلك العام .

ومع أن مونتسكيو كان نصيرا لحقوق الشعب إلا أنه جاء من عائلة ارستقراطية عريقة فى النبالة ، وقد ورث عن عمه الثروة واللقب فضلا عن رئاسة برلمان بوردو . كما درس العلوم فى أكاديمية بوردو حيث نشر عددا من البحوث العلمية .

وهو يعتبر على الرغم مما وجه له من انتقادات رائدا فى علم الاجتماع . وقد كانت أول كتاباته هى «رسائل فارسية» ١٧٢١ ولكن أهم كتاباته تمثلت فى «روح القوانين The Spirit of Laws» الذى جاء بعد الأول بسبعة وعشرين عاما . ويوضح مونتسكيو أن المؤسسات البشرية يجب أن تختلف وتتباين وأن هذا أكثر من طريقة للوصول للمدنية أى أن الظروف تشكل الحالات وتصبغها بالخصوصية.كما أوضح أن اختلاف المناخ أو التقاليد يتطلب قوانين وكذلك انواع حكم مختلفة وعليه فان قوانين أى بلد يجب أن تتمشى مع العادات المحلية والأوضاع السائدة فى ذلك البلد . وقد اتخذ مونتسكيو مكانا وسطا بين الحقيقة والنظرية وبين العام والخاص وعمل على استخراج مايجب أن يكون مما هو كائن . ويوضح مونتسكيو أنه إذا كان الأفراد أحرارا فانه يجب أن يكون لديهم الحرية لكى يخطئوا . وكعالم اجتماع فان مونتسكيو لم يركز على مايمكن أن يقوم به بعض الحاكمين بالنسبة للمحكومين كما لم يهتم بمجتمع معين او فرد معين

(٣) انظر ولمزيد من المعلومات : Ebenstein, op . cit . , p . 414 - 9 .

بل كان معنيا بجماعات الأفراد ، أى بالأفراد كما هم فى ظل بيئات ومؤسسات مختلفة .

ويعتبر مونتسكيو أول من ساهم فى بلورة دراسة العلوم السياسية فى فرنسا منذ جون بودان فى عصر النهضة وهو لم يركز على التحليل السياسى فقط وانما اهتم بكافة العلوم الاجتماعية وترابطها وهو يعتبر رائدا فى هذا المجال فى الغرب فقد سبق بقرون الأفكار الحديثة التى تركز على أثر البيئة على النظم السياسية والتى تبلورت بعد الحرب العالمية الثانية وان كان قد سبقه ابن خلدون كمفكر إسلامى بقرون .

أسلوبه :

فيما يتعلق بأسلوب مونتسكيو فهو استقرائى تاريخى ولكنه لم يهتم بالوقائع التاريخية بقدر ما اهتم باستخراج أمثلة يبنى عليها نتائج آرائه . ومن الملاحظ أن معرفته لم تكن قاصرة على الاوضاع السائدة فى اوربا بل درس تاريخ الامبراطورية الرومانية ، كما كان على معرفة غير دقيقة – نتيجة لصعوبة المواصلات والاتصالات فى ذلك الوقت – بكثير من بلدان العالم . وهو فى هذا يختلف عن ابن خلدون الذى اعتمد فى معرفته بالأحداث ليس فقط على الدراسة وانما على الممارسة الفعلية والتجول بين البلدان .

القوانين وأنواعها عند مونتسكيو :

بالنسبة للقوانين فقد عرفها بمعناها الواسع بانها : تمثل العلاقات الضرورية الناتجة من طبيعة الأشياء ، أى أن الأشياء لاتحدث بطريقة عشوائية . ولكن نتيجة لضرورة ناتجة عن طبائعها الخاصة . وقد طبق أفكاره هذه على العالم الطبيعى وعلى المجتمع(٤) . **وهو يفرق بين أنواع مختلفة من القوانين :**

(٤) ففى قول مونتسكيو : «القوانين فى أوسع معانيها ، هى العلاقات الضرورية المشتقة من طبيعة الأشياء ، ولجميع الموجودات قوانينها من هذه الناحية ، فللالوهية قوانينها ، وللعالم المادى قوانين ، وللعقول التى هى أسمى من الانسان قوانينها ، وللحيوانات قوانينها ، وللانسان قوانين» .
=

فقوانين الطبيعة : هى التى تستمد من الطبيعة الاساسية للفرد قبل تأثره بالمجتمع المنظم أى قبل تقييده بآثار المجتمع أى أنها تمثل الفرد فى حالة الطبيعة وتستمد من طبيعته فى تلك الحالة ، فهى متماثلة مع العقل . فقد رأى مونتسكيو أنه فى حالة الطبيعة وفى ظل قوانين الطبيعة كان هناك مستوى للعدالة المطلقة المجردة ، والمساواة فى الحقوق والواجبات بين الأفراد ولكن عاش الأفراد فى رعب مستمر من مخاطر حقيقية أو تخيلية يسيطر عليهم الشعور بالنقص والجبن وعليه فان الفرد لم يكن عدوانيا ولم تكن هناك خطورة من اعتدائه على جيرانه ومن هنا فقد انتقد افكار هوبز فى هذا المجال حيث اعتبر مونتسكيو أن فكرة التسلط والسيطرة تعتبر فكرة معقدة للغاية ولايمكن حدوثها الا فى اطار المدنية . فحقيقة أن الفرد اليوم لايثق فى جاره ويحكم اغلاق بيته وحقائبه ويجند الحراس لحمايته ولكن هذا الأمر أصبح فى اطار المدنية الحديثة ، أى لم يحدث فى حالة الطبيعة كما تصوره هوبز حيث أن من رأيه أن العدالة المجردة كانت سائدة قبل ظهور القانون الوضعى . وعلى هذا ووفقا لمونتسكيو فانه على الرغم من أن الأفراد فى حالة الطبيعة عملوا على تحاشى بعضهم البعض نتيجة الخوف فان علاقات التزاوج والعلاقات الطبيعية الاجتماعية من ناحية أخرى ، دعتهم للاقتراب من بعضهم البعض وان النمو التدريجى وانتشار المعرفة اسهما فى بلورة المجتمع .

أما عن القوانين الوضعية – أو الايجابية كما أطلق عليها أحيانا – فهى تبدأ بدخول الأفراد المجتمع وبالتالى فى فقدانهم خوفهم وعدم جرأتهم الطبيعية وهم بدخولهم المجتمع تصبح المجتمعات واعية بقوتها وتعمل على محاربة الآخرين . وبالتالى ففى ظل هذه المجتمعات الحديثة يبدأ الأفراد فى تعلم استخدام القوة السياسية فى تحسين أوضاعهم على حساب المواطنين الآخرين . والقوانين الوضعية فى رأيه هى نتاج

= انظر : مونتسكيو ، ترجمة عادل زعيتر ، مرجع سابق ، الباب الأول ، حيث يفرد هذا الباب لأنواع القوانين .

انظر أيضا : Montesquieu, De L'Esprit Des Lois , Premiere Partie, Oeuvres Complètes, op . cit . , pp . 530 - 577

تكيف القوانين الطبيعية مع المكان أى جغرافيا ، والزمان أى تاريخيا . وهو يفرق بين عدة قوانين وضعية :

قانون الشعوب : يتعلق بالعلاقات الخارجية بين الدول ويمكن تلخيصه فى رأيه فى مبادىء أساسية أهمها : فى وقت السلم يجب على الدول أن تتعاون مع بعضها البعض بكل الطاقات الممكنة وفى وقت الحرب عليها أن تتحاشى أكبر قدر ممكن من الخسائر فى سبيل الحصول على أهدافها .

القانون السياسى : يعرفه مونتسكيو بانه الذى يحكم العلاقات بين الحكومة والمحكومين .

القانون المدنى : وهو الذى يحكم العلاقات بين المحكومين بعضهم وبعض .

وفى تحليله للقوانين يؤكد على نسبيتها بمعنى أنه لايوجد مجموعة قوانين طبيعية صالحة كما لايجوز تصدير القوانين لكافة المجتمعات . حيث ان القوانين يجب أن تشكل وفقا للأوضاع والظروف الطبيعية المحيطة بالمجتمع مثل المناخ ، والتربة والتضاريس والتقاليد والعادات الممثلة للطابع القومى ، والثروة وأساليب الانتاج والتجارة ، والسكان ونزعاتهم العقلية والخلقية والمهن والدين وشكل الدستور المنظم للمجتمع ، والخصائص الأخرى للشعب المعنى بهذه القوانين ، كل هذه الأشياء مجتمعة تكون مايعرف باسم «**روح القوانين**» التى تمثل موضوع أهتمام مونتسكيو .

فالظروف البيئية مجتمعة هى التى تحدد ما يقوم العقل بتعيينه ثم تقنينه . فالقانون الوضعى يجب أن يتمشى مع العقل وينبع من الظروف المحيطة ، ومن ارادة الافراد . وتلك الظروف هى التى تصب فى قوانين الدولة ؛ وبما انها مختلفة من مكان لآخر ومن دولة لأخرى فمن الطبيعى أن تكون القوانين مختلفة أيضا ومتباينة من دولة لأخرى ومن مجتمع لآخر وفقا لأختلاف الظروف . أى من الطبيعى أن تكون القوانين نسبية بالنسبة للظروف .

ومع تأكيده على أهمية القانون وضرورة احترامه باعتباره الأساس والمعيار الذى يسيطر على أنماط السلوك البشرى فى أى مجتمع ، إلا أنه بنظرة واقعية رأى أن هناك انتهاكاً للقوانين وتعديا عليها وذلك لاعتبارين : **أولهما** : حرية الارادة عند الأفراد ، **وثانيهما** : قصور ذكاء الأفراد بما لايمكنهم من إدراك أهمية ما يضمنه القانون واحترامه من أجل حياة أفضل لهم .

هذا وغنى عن الذكر أنه **كان لمونتسكيو نظرية واضحة فى النسبية الإجتماعية والمعنوية حيث لم يثق فى تطبيق عالمى لأى نظام وركز على تعقد المشاكل الاجتماعية** . وقد انعكس هذا بوضوح على آرائه المختلفة سواء فى نسبية القوانين أو نسبية الحكومات أو اختلاف الظروف البيئية وآثارها .

أنواع الحكومات عند مونتسكيو :

ويقسم مونتسكيو أنواع الحكومات إلى ثلاث هى(٥) :

الملكية والاستبدادية والجمهورية .

وقسم النوع الثالث الى شكلين هما : الأرستقراطية والديمقراطية . وعلى ذلك فهناك فى الواقع أربعة انواع من الحكومات .

- **فالملكية** فى رأيه هى حكم فرد وفقا للقوانين .
- **أما الاستبدادية** : فهى حكم فرد وفقا لرغباته الخاصة .
- **اما الجمهورية** : فهى حكم مجموع الشعب أو جزء منه .

والجدير فى تحليل مونتسكيو للحكومات أنه لم يركز على عدد الحاكمين بالدرجة الأولى أو الطبقة التى جاءوا منها أى لم يركز على نوعية القائمين بالحكم بل ركز **على المبدأ أو الروح السائدة فى نظام الحكم**(٦) .

(٥) لمزيد من المعلومات عن أنواع الحكومات انظر : مونتسكيو ، ترجمة عادل زعيتر ، مرجع سابق ، الجزء الأول ، الباب الثانى الذى افرده مونتسكيو لهذا الموضوع .

(٦) عن المبادىء التى تقوم عليها أنواع الحكم المختلفة انظر ، المرجع السابق ، الجزء الأول ، الباب الثانى ، انظر أيضا الباب ٤ - ٨ .

فالديمقراطية فى رأيه تحكم على أساس **مبدأ الفضيلة السياسية** وتعنى **حب الدولة وحب المساواة** وفى ظل النظام الديمقراطى فان المواطنين يختارون وفقا لمبدأ المساواة وامكانياتهم وقدراتهم والسلطة التشريعية يجب أن تكون بيد الأفراد كما أن التصويت يجب أن يكون عاما .

– **أما النظام الأرستقراطى** ، فالمبدأ السائد فيه هو **الاعتدال** الناتج من الفضيلة وليس من التكاسل وعدم الاهتمام ، والموظفون يختارون عن طريق الانتخاب والسلطة التشريعية تركز فى مجلس أعلى مختار والانتخابات سرية .

فيما يتعلق **بالملكية** : فانها تقوم على **مبدأ الفخر أو الشرف** ، أى التفرقة فى الرتب والهيبة والمكانة . وعليه فان الأفراد قد يقومون بأعمال ضخمة أو عظيمة فى سبيل الوصول الى رتبة أعلى أو مكانة متميزة والملكية وفقا لتحليله يجب أن تحافظ على المركز المتميز والمرتفع للطبقات المميزة خاصة النبلاء .

اما **الاستبدادية** فانها تعمل على اساس **مبدأ القوة** وهى تعمل طالما الافراد يعيشون فى رعب مستمر من العقاب العشوائى للحاكم المستبد . وعليه فان السلطة تكون فى يد الحاكم ومستشاريه الذين يفقدون وظائفهم وارواحهم وفقا لرغبات الملك .

ويرى مونتسكيو أن القوانين فى النظام الديمقراطى يجب أن تنمى المساواة وانها من الممكن أن تنظم وتساوى الثروة . أما فى ظل النظام الارستقراطى فالقوانين يجب أن تطبق باعتدال بحيث لاتتطرف فى استغلال الطبقات الدنيا وتعمل على المحافظة على سلطة وهيبة الطبقة الارستقراطية .

كما أن هذه القوانين يجب أن تحد من نفوذ العائلات الكبيرة ، **أما** فى النظام الملكى فان الوضع بأكمله قائم على الفخر والرتب ، وعليه فان النظام يجب أن يمارس كلية للمحافظة على هذا المبدأ . **ويؤكد مونتسكيو** على أن مزايا النظم المختلفة تعتبر نسبية وعليه فانه لايمكن الدفاع عن

الثورة أو مهاجمتها . وهو يوضح أن السبب الرئيسى للثورة هو فساد الروح أو المبدأ المميز للحكومة القائمة .

كما يوضح أيضا التغير فى حجم الدولة ويعتبره رئيسيا فى الثورة . والحكومات الجمهورية تعمل بنجاح فى الدول صغيرة الحجم ولكن الاستبدادية هى النوع الذى يحقق النجاح فى الأقاليم المترامية الأطراف ، وعليه فان التوسع فى حجم الدولة يؤدى بالضرورة الى تغيير نظام الحكم القائم بها . والجمهوريات فى رأيه لها أمل أكبر فى الاستمرار لأنها إذا توسعت سيمكنها تغيير نظام الحكم فيها ، أما إذا لم تتوسع فستكون عرضة لغزو ومهاجمة الملكيات المجاورة .

الحريات السياسية :

أما عن الحريات السياسية فقد استخدم لفظ الحرية استخداما واسعا وطبقه مرتبطا بأى نوع من الحكم يوافق عليه الفرد بصفة عامة . وهو يوضح أن هناك افتراضا شائعا بأن الحرية توجد فقط فى ظل الديمقراطية ولكن مونتسكيو لايرضى عن هذا الافتراض . وهو يرى أن الحرية السياسية لاتتكون من الحرية المطلقة وغير المقيدة ولكنها تتكون من حرية القيام بما يجب أن تقوم به ، أى حرية القيام بما تسمح به القوانين(٧) . بعبارة أخرى فان الحرية السياسية تكون فى ظل حكومة معتدلة تحكمها القوانين وليس الافراد وحيث لايوجد هناك استبداد من جانب من بيدهم السلطة . هذا الاستبداد فى رأيه من جانب موظفى الدولة والمسئولين عامة تعتبر شائعة الا اذا وجدت رقابة خارجية على الحكام تمنعهم من التمادى فى استخدام سلطتهم . ومن هنا يوضح مونتسكيو آراءه فى فصل السلطات . وهو يبين ان افضل مثل على نظام للحكم حافظ على الحرية هو انجلترا ، التى تأثر كثيرا بنظامها ، والتى عالجها بالتفصيل .

(٧) يقول مونتسكيو : «حقا إن الشعب فى الديمقراطيات يصنع مايريد كما يظهر ، غير أن الحرية السياسية لاتقوم على صنع مايراد مطلقا ، ولايمكن للحرية فى الدولة ، أى فى المجتمع ذى القوانين ، أن تقوم على غير القدرة على صنع مايجب أن يراد وعلى عدم الأكراه على صنع ما لايجب أن يراد» ، ويجب أن ينقش فى الذهن ماهو الاستقلال وماهى الحرية .

انظر : Montesquieu, De L'Esprit des Lois, op . cit . , pp . xi, 3 , p . 586 .

مبدأ فصل السلطات عند مونتسكيو :

فيما يتعلق بمبدأ فصل السلطات فقد تأثر مونتسكيو بالنظام الدستورى الذى يفصل بين السلطات مع الموازنة فيما بينها والرقابة – والمعروف ان لفظ الدستورية ادخل فى اللغة الفرنسية من بعد افكار مونتسكيو ، كما يجدر أيضا التأكيد على أن مونتسكيو لم يقصد الفصل التام بين السلطات بل قصد وجود فصل مع وجود رقابة وتوازن بينها بحيث يضمن الا تطغى اى منها على الأخرى . وقد اعتبر ان هذا المبدأ (فصل السلطات) هو الضمان الوحيد الاساسى للحرية أى لحرية الأفراد . وقد أوضح هذا من تحليله لديناميكية النظام البريطانى وذلك عن طريق توضيح أن هناك ثلاث سلطات رئيسية فى كل حكومة هى(٨) :

السلطة التشريعية : المختصة بعمل القوانين .
السلطة التنفيذية : المختصة بالشئون الخارجية .
السلطة القضائية : المختصة بتطبيق القوانين .

وبعد هذه البداية التى تشبه ما جاء به لوك تماما تناول مونتسكيو السلطات كما نعرفها وهى : السلطة .. التنفيذية ، التشريعية ، القضائية . وقد ترك للسلطة التنفيذية وظائف محدودة للغاية حيث قصرها على العلاقات الخارجية . ويعتبر من أهم نقاط قصوره هو انه لم يتناول الدور الأساسى لموظفى الدولة أو مهمة الحكومة فى ادارة شئون الدولة .

وقد أكد على أن فصل السلطات ووضع كل منها فى جهاز مستقل متخصص هو ضمان الحرية ، بينما وضع السلطات خاصة التنفيذية والتشريعية فى يد الملك يؤدى الى فقدان الحرية . واذا اتحدت السلطات الثلاث فى يد واحدة يصبح النظام على درجة متطرفة من الاستبداد ويضرب مثلا لهذا تركيا ونظامها السياسى ، كما أنه بالنسبة للسلطة القضائية فلم ير أن تترك لقضاة مهنيين بل يجب أن تكون فى يد محلفين ، على ان يختار المحلفون من نفس طبقة المتهمين ضمانا لحريتهم .

(٨) انظر ولمزيد من المعلومات ، المرجع السابق ، ص ٥٨٦ - ٥٩٠ .

أما عن السلطة التشريعية فيجب أن تقتصر فى يد الشعب ضمانا للحرية بحيث يصبح كل مواطن حاكم نفسه وحيث ان هذا من المستحيل تطبيقه فى الدول كبيرة الحجم فانه يجب أن يقام مجلس تشريعى لممثلى الشعب بدلا من اجتماع الشعب كله . وهؤلاء الممثلون ينتخبون لتمثيل دوائر معينة بدلا من تمثيل الدولة ككل ، أى بحيث يعكسون رغبات الشعب فى مناطقهم المحلية ، حيث الأفراد فى منطقة معينة هم الأكفاء فى اختيار من يمثلهم .

وبالنسبة للسلطة التنفيذية فتترك فى يد الملك حتى يكون له حرية الحركة وتركها فى يد واحدة أفضل من تركها فى يد العديد من الأفراد ورأى أن وضعها فى يد العديد من الأفراد المستبدين من السلطة التشريعية فيه قضاء على الحرية . وفى الوقت الذى يجب ان تجتمع فيه السلطة التشريعية دوريا فان السلطة التنفيذية تجتمع على الدوام ، وهى وان تركت فى يد الحاكم الواحد كلية الا أنه يجب أن تخضع للرقابة من السلطة التشريعية . وعلى هذا فان نظام فصل السلطات يتوقف على الموازنة بين تلك السلطات حتى لاتطغى أى منها على الأخريات أى حتى لاتعطى أى منها صلاحيات كبيرة على حساب السلطتين الأخريين .

فضلا عن هذا فان فصل السلطات يتوقف أيضا على رقابة كل منها للأخريات حتى تضمن عدم استبدادها . فالسلطة التنفيذية تقوم بالرقابة على السلطة التشريعية عن طريق ما لها من حق الاعتراض والسلطة التشريعية تكون لها بعض الاختصاصات القضائية . كما أن المجلس التشريعى الذى يتولى السلطة التشريعية عند مونتسكيو يتكون من مجلسين أعلى وأدنى وكل منهما يقوم بالرقابة على الآخر .

وقد تناول مونتسكيو فى مجال تحليله لتوازن السلطات والرقابة بينها دور الجيش مؤكدا على ضرورة أن يكون الجيش مرتبطا ارتباطا وثيقا بالشعب فى منع السلطة التنفيذية من أن تستخدمه فى قهر الشعب نفسه . بمعنى أن الجيش يجب الا يدعم السلطة التنفيذية حتى لايساعد هذا فى استبدادها بالسلطات الأخرى ، كما يجب أن يخضع للرقابة حتى لايقوم

بانقلاب عسكرى يأتى بحكم استبدادى . وتلك الرقابة تتحقق عن طريق ابعاده عن السياسة تماما بعدم اعطائه سلطات كبيرة وكذلك عدم اعطائه فرصة التمركز فى مواقع معينة تمكنه من القيام بالانقلابات . وقد ذهب مونتسكيو الى حد اعطاء السلطة التشريعية الحق فى حل الجيش .

ويؤكد مونتسكيو أن الحرية السياسية للمواطن تتمثل فى هدوء البال الناتج من تأمين كل شخص على نفسه وممتلكاته ، أى أمنه فى ظل النظام القائم ، ولتحقيق هذه الحرية يجب أن تنظم الحكومة بحيث تضمن ألا يخشى أى فرد من أى فرد آخر . وفى حالة اتحاد السلطات خاصة التشريعية والتنفيذية فى شخص واحد فلن تكون هناك حرية بل سيكون هناك استبداد سيتمثل فى الاستبداد بالقوانين وتطبيقها وفقا لأهداف واضعيها وسيكون فى رأيه بالضرورة نهاية لكل شىء ، وذلك إذا مارس السلطات نفس الشخص أو نفس الهيئة سواء كان النبلاء أو الشعب . وبالتالى فان اهتمام مونتسكيو بالحرية مرتبط تماما بمبدأ فصل السلطات الذى يعتبر الضمان الأكيد لها .

الحقوق المدنية :

أما عن الحقوق المدنية فقد تناولها فى مجال تحليله للحرية أيضا . فقد رأى تعديل القوانين المدنية والاجراءات بحيث يعطى الأفراد حماية كبيرة فى مواجهة الأخطاء القضائية التى قد تتخذ بمعنى أن عقوبة الاعدام يجب ألا تطبق على أساس شاهد واحد فقط ، وان الادانة بالخيانة يجب أن تؤخذ بحرص شديد وان تتمشى العقوبات مع طبيعة الجريمة التى تتميز بالعنف أما الغرامات فتوقع فى حالة المخالفات الخاصة بالملكية ، كما أن العقوبات المعنوية يجب أن تؤخذ أيضا بالحسبان .

الـرق :

تناول مونتسكيو موضوع الرق ، حيث هاجم الرق والأساس الذى دافع به الكثيرون عنه ، باعتباره فى رأيهم مؤسسة طبيعية ولازمة . أما بالنسبة لمونتسكيو فقد اعتبره مؤسسة مصطنعة وشيئا ضارا بالمجتمع وانه يقيد التطور الذاتى فى كل من العبد والسيد على حد سواء ويشجع سوء

المعاملة من جانب البعض[٩] . كما أنه يوضح أن الأسير فى الحرب لايمكن أن تطبق عليه العبودية على اساس أنه تعاقد بحيث فقد حريته فى نظير المحافظة على حياته - ان هذا الرأى تبعا لمونتسكيو ليس دقيقا فان المنتصر ليس له الحق فى السيطرة على حياة المهزوم كما أن المهزوم بفقده حريته فانه كأسير يفقد صلاحيته فى الدخول فى تعاقد ، وبالتالى فانه بدخوله فى مثل هذا التعاقد يكون فى الواقع خارجا عنه . من ناحية أخرى فان تبرير العبودية على أساس الشراء والبيع غير معقول أيضا على أساس أن البيع يتطلب الحصول على ثمن بينما العبد لايحصل على أى ثمن لنفسه . وعليه فان الرق لايعتبر مؤسسة طبيعية وانما مؤسسة مصطنعة . والانتاجية فى المجتمع الحديث يمكن أن يصل اليها الفرد عن طريق العمل الحر فى أوربا الحديثة ، وبالتالى لن يكون هناك داع للرق . بل أنه من المفروض قيام مؤتمر دولى للقضاء على تجارة الرقيق . وقد كان سباقا

لعصره فى هذا المجال وان كان من الملاحظ أن هناك تناقضا كبيرا فى آرائه فى مهاجمته للرق حيث يبدو أنه يقصد به الرق بالنسبة للأوربيين لا بالنسبة للشعوب الأخرى ، حيث انه وهو رائد فى الدفاع عن محاربة الرق فلسف استخدام الأفريقيين كرقيق بل اعتبر انه من الطبيعى والضرورى استخدامهم ففى «روح القوانين» نجد مونتسكيو رائد الدفاع عن الحقوق ومن أشد المناهضين للرق يدافع فى نفس الوقت عن اخضاع الأفريقيين لتجارة الرقيق بل ويبررها ويرشدها بطريقة بعيدة عن الرشد والانسانية مع صبغها بصبغة مسيحية ، فيقول : «اذا طلب منى أن أدافع عن حقنا المكتسب لاتخاذ الزنوج عبيدا ، فانى أقول ان شعوب أوربا بعد أن أفنت سكان أمريكا الأصليين ، لم تر بدا من أن تستعبد شعوب

(٩) ففى قول مونتسكيو : «الرق فى معناه الصحيح هو وضع حق يبلغ من جعل انسان ملكا لآخر ما يكون به هذا سيد حياته وأمواله المطلق ، وليس الرق طيبا بطبيعته فهو غير مفيد للسيد ولا للعبد لانه لايستطيع صنع شىء عن فضيلة وغير مفيد للسيد لأنه يألف مع عبيده جميع أنواع العادات السيئة ، لأنه يتعود من حيث لايشعر فقدان جميع الفضائل الخلقية لأنه يصبح عاتيا ، متسرعا ، قاسيا ، غضوبا ، شهوانيا ، جائرا» .
المرجع السابق ، الجزء الثالث ، الباب الحادى عشر .

أفريقيا لكى تستخدمها فى استغلال كل هذه الأقطار الفسيحة ... والشعوب المذكورة ماهى الا جماعات سوداء البشرة من أخمص القدم الى قمة الرأس وأنفها أفطس فطسا شنيعا بحيث يكاد يكون من المستحيل أن ترثى لها ، ولايمكن للمرء أن يتصور أن الله سبحانه وتعالى وهو ذو الحكمة السامية قد وضع روحا وعلى الأخص روحا طيبة فى داخل جسم حالك السواد ... إن من المستحيل أن نفترض أن هؤلاء الناس بشر ، لأننا إذا أفترضنا أنهم بشر فإننا سنبدأ فى الاعتقاد بأننا لسنا مسيحيين»[١٠] .

أهمية الظروف البيئية ونسبية القوانين :

من ناحية أخرى فان اهتمام مونتسكيو بنسبية القوانين ادى الى التركيز على نسبية الحكومات . فقد نظر إلى المجتمعات باعتبارها كائنات بيولوجية طبيعية ، وعليه فهى مختلفة ومن ثم فقد اراد أن يفسر اختلافاتها .

بمعنى أنه تناول أهمية البيئة وأثرها على التنظيم السياسى والاجتماعى ويعتبر هذا من أهم اسهامات مونتسكيو - فهو **يعطى أهمية خاصة لاختلاف المناخ** وأثره على اختلاف الأفراد - حيث يؤثر مباشرة على انسجتهم وسلوكياتهم[١١] ومن ثم أثره على النظم السياسية . والحرية السياسية فى رأيه توجد بصفة عامة فى المناخ الأقرب للبرودة وفى الطقس المتغير حيث الأفراد فى حركة ونشاط . أما فى المناخ الحار فالأفراد فى خمول وفى حاجة للعبيد للقيام بالعمل . وفى هذا يوضح كيف أن المناطق الشمالية فى آسيا سيطرت على المناطق الحارة فى الجنوب . بينما فى أوربا فان اقتراب المناخ من البرودة والتقارب بين مناخها لم يتح لأى منها السيطرة على الأخريات .

أما بالنسبة لمدى خصوبة الدولة ، فقد تناول أثرها على نظام الحكم بها موضحا أن حكومة الفرد الواحد توجد غالبا فى البلدان الخصبة ، بينما البلدان غير الخصبة فتوجد بها حكومة الجماعة ، أما المناطق الجبلية

(١٠) Montesquieu, De L'Esprit des Lois, op . cit . , Troisième Partie, Livre xv, 5 , p . 620

(١١) انظر المرجع السابق ، ص ٦١٣ - ٦١٨ .

فتسود بها الحرية : «حيث تكون الحرية هى المتاع الوحيد الذى يدافع عنه الأفراد» .

اختلاف الأديان : وأثرها على اختلاف النظم السياسية . فالمسيحية يراها متمشية مع الحكومات المحدودة والمعتدلة بينما الاسلام ، وقد أطلق عليه «المحمدية» فانه أفضل فى الحكومات المستبدة فى رأيه . وبالنسبة للكاثوليكية ، فقد رأى أنها أفضل للملكيات **أما** البروتستنتينية ، فهى أفضل للجمهوريات[١٢] .

وقد أكد على أهمية التسامح الدينى فى كل الحالات «لاسيما عند تعدد الأديان»[١٣] ، مع ضرورة تدخل الدولة لضمان تحقيق ذلك . وأيا كانت الديانة التى يدين بها الحاكم فى الدولة فإن مونتسكيو يؤكد على وجود علاقة ارتباط بين تدين الحاكم وعدله وبنفس المثل الحاد الحاكم ومدى ظلمه واستبداده بل إن العلاقة بينهما طردية . وهو يؤكد على هذا بقوله : «ويعد الأمير الذى يحب الدين ويخشاه كالأسد الذى يذعن لليد التى تلاطفه او للصوت الذى يسكنه ، ويعد الأمير الذى يخاف الدين ويمقته كالوحوش التى تقرض القيد الرادع لها من الانقضاض على المارين ، ويعد الأمير الذى لادين له كالحيوان الهائل الذى لايشعر بحريته إلا اذا مزق وافترس»[١٤] .

مساهمات مونتسكيو فى الفكر السياسى :

يعتبر فى افكاره سباقا على عصره خاصة فى مجال الفكر الغربى وان كان من الملاحظ أن تعميماته الخاصة بالدول غير الأوربية تتميز بعدم الدقة نظرا لظروف العصر وصعوبة الاتصال والمواصلات . فضلا عن

(١٢) انظر المرجع السابق : ص ٦٩٨ - ٦٩٩ .

(١٣) ففى قول مونتسكيو : «ومن المفيد ، اذن ، أن تطلب القوانين من هذه الاديان المختلفة ألا يكدر بعضها صفو بعض فضلا عن عدم تكدير صفو الدولة ، ولايعد المواطن مطيعا للقوانين مطلقا باقتصاره على عدم تكدير كيان الدولة ، بل يجب عليه ، أيضا ألا يكدر أحد من المواطنين أيا كان» .

(١٤) انظر : المرجع السابق ، الجزء الخامس .

أنه لم يقم اراءه على الدراسة التجريبية على خلاف ابن خلدون . ومن المعروف أن ابن خلدون كان الرائد الأول فى تحليله نظرية المناخ كما طور آراء أخرى لم يتناولها مونتسكيو فيما يتعلق بنظرية العمران . ومع هذا فان مونتسكيو قد أسهم اسهاما كبيرا فى الفكر السياسى عن طريق تناول مبدأ فصل السلطات مع التأكيد على أهمية الرقابة والتوازن بينها .

كما أن مونتسكيو أكد على الأبعاد الاجتماعية مما ترك بصماته على آرائه فى نسبية القوانين ونسبية الحكومات وحتى نسبية القيم . وقد بدت هذه المساهمات الأخيرة فى دراسة الحكومات المقارنة بعد الحرب العالمية الثانية . ومونتسكيو خرج بحقل استقراء التاريخ من الأبعاد أو المحدوديات الزمنية والمكانية المحددة بالمطالعات والرحلات حيث درس بشمول التطورات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية فى كل زمان ومكان . فهو لم يسترسل فى محاولات ميتافيزيقية على نحو ما ذهب اليه من يتصورون الانسان تصورا تجريديا كما لم يقف مثل غيره عند حد تناول بعض الشعوب فى أحوال خاصة ولكنه تناول جميع سكان العالم وتطرق لأحوالهم الحقيقية والعلاقات بينهم كل حسب ظروفه البيئية المؤثرة . وقد كان منطلق مونتسكيو «نظرية القانون الطبيعى» حيث استخدم هذه النظرية التى سيطرت على الفكر الغربى منذ مابعد أرسطو . ولكنه تميز بتخطيها وكان سباقا على عصره فى هذا المجال ولم يقدر منهجه فى هذا المجال الا فى القرن ١٩ بعد نمو المدرسة التاريخية . وقد رأى أن العدالة المجردة كانت سائدة قبل ظهور القانون الوضعى الذى هو نتاج لتكيف القانون الطبيعى مع الزمان والمكان تاريخيا وجغرافيا على التوالى . والحكومة مثلها مثل القانون حيث ترتبط نشأتها ونوعها بالمكان والزمان ، فقد ركز على نسبية القوانين ونسبية الحكومات ونسبية القيم ولم يؤمن بالعالمية بل بالاختلافات والتميز عامة فقد أكد على النسبية المعنوية .

وخلاصة الأمر أن مونتسكيو وان كانت آراؤه فى كثير من الحالات لاتتسم بالدقة أو الموضوعية الا أنها استخدمت كالقاعدة التى تقوم عليها الدساتير فى العالم منذ أوائل القرن التاسع عشر حتى اليوم . وتتمثل أهم مساهماته أساسا فى نظرياته فى مبدأ فصل السلطات ، فضلا عن تعميماته

فى مجال الحكومات المقارنة.وأثر البيئة على النظم السياسية وبالطبع على القيم والقوانين السائدة – الأمر الذى تمثل فى «الاتجاه الايكولوجى Ecological Approach» الذى تبلور بوضوح بعد الحرب العالمية الثانية . ومونتسكيو كثيرا ماينظر اليه فى الغرب على أنه المؤسس الحقيقى للمنهج التاريخى .

الفصل الخامس

ادموند بيرك Edmund Burke
(١٧٢٩ - ١٧٩٧)

يعد آخر مفكرى القرن الثامن عشر وأهم ما يعنينا من أفكاره هو مايتعلق بآرائه المعارضة للثورة والتى تعتبر رجعية الى حد كبير وتتمثل فى الوقوف فى وجه التغييرات الجذرية مع التأكيد على ضرورة الاصلاح والتغيير البطىء . بمعنى آخر فانه وان نشد الاصلاح فى اطار ماهو قائم إلا أنه رفض التغيير الجذرى الذى يطيح بالوضع القائم وعلاقات القوى القائمة . ومن هنا فقد هاجم بيرك الثورية عن طريق تحليل الثورة الفرنسية التى عاصر بعض أحداثها الدامية . والواقع فان التمادى فى الحكم الارهابى ترك آثاره القوية على آراء بيرك الذى عبر عن نظرية متكاملة فى المحافظة .

الظروف المؤثرة على أفكاره :

ومن الطبيعى أن بيرك قد تأثر الى حد بعيد بظروفه الشخصية وتجربته فضلا عن تأثره بظروف الثورة الفرنسية بأبعادها الدامية(١) . فقد ولد بيرك فى ايرلندا من أب بروتستنتى وأم كاثوليكية ولكنه عاش حياته السياسية فى انجلترا - أى أنه عاش فى مجتمع مخالف منتميا للأقلية الدينية . وقد درس القانون واهتم بالمسرح وعمل فى البرلمان ، وقد دخل مجلس العموم وانضم الى مجموعة من التقدميين الليبراليين ، وكان مجلس العموم يتميز بالانشقاقات كما كان الانتخاب يقوم على أساس ارستقراطى . وقد انتمى الى حزب الهويج . ومع أنه كان من الناحية النظرية ليبراليا

(١) انظر ولمزيد من المعلومات عن بيرك وافكاره : . Ebenstein, op . cit . , pp . 464 - 495

الا أنه لم يؤمن بالارتكاز على المبادىء الطبيعية والحقوق الطبيعية بل اعتمد على المنفعة الاجتماعية فى آرائه عن الدولة . هذا وقد اتخذ بيرك موقفا خاصا ضد السياسة الاستعمارية البريطانية ، وخاصة ضد شركة الهند الشرقية مما جعل الحكومة تدخل تغييرا فى سياستها .

وفى المرحلة الأخيرة من حياته ربط كتاباته بالثورة الفرنسية (١٧٨٩) التى عاصرها وكان آخر كتاباته هو «انطباعات عن الثورة فى فرنسا Reflections on the Revolution in France» الذى ظهر فى العام الذى تلاها ، وبالتالى فقد جاء كتابه الأخير هذا تعبيرا عن أهم أحداث العصر وهو الثورة الفرنسية .

وبيرك يعتبر من المفكرين القلائل الذين عملوا واقعيا بالسياسة ، فقد عاش معظم حياته كسياسى محترف وبالتالى فان أفكاره لم تأت كنتاج لدراسة بل كنتاج للخبرة بالدرجة الأولى وآراؤه جاءت كانعكاسات للأحداث وكانطباعات خاصة .

منهاجه : وكان منهاجه هو البدء من حدث وحيد والتحليل منه للوراء . وقد كان بيرك يسعى لاصلاح السياسة الانجليزية فى مجالاتها المختلفة وبالتالى فقد انتمى وباستمرار الى المعارضة ، ربما كان هذا لظروفه الشخصية . وكان محايدا بالنسبة للمجتمع الذى يعيش فيه مما مكنه من إبداء رأيه - وفى هذا يذكرنا بعدم الانحياز العاطفى لأرسطو فى كتاباته . كان بيرك كثير الشك فى الأهواء السياسية وفى العواطف الضخمة وان كان قد اعتبرها مهمة ولكنه اعتبر أن الأهم هو ضرورة وجود تحالف بين العقل والعاطفة ، وهو مايعرف حاليا بالأيديولوجية ، فأى من العقل والعاطفة وحده يخطىء وقد يدفع الفرد الى اتجاه معين متطرف ولكن كليهما معا يحققان توازنا فى تصرفات الفرد . وفى رأيه «أن الانسان مخلوق من أجل التأمل والعمل» وانه إذا ما أتبع طبيعته سيحقق النجاح فى كليهما .

وواجب السياسى فى رأى بيرك ، وهو فيلسوف ورجل حركة فى وقت واحد ، أن يوجد الوسائل اللازمة لتحقيق الغايات المثالية .

ومع أن بيرك بدأ بتبنى نظرية العقد الاجتماعى ولكن آراءه فيها جاءت بعيدة عن الوضوح والتحديد وان كان قد ظل مؤكدا على أن العقد أبدى ومفيد للأجيال ، مستخدما تلك الفكرة فى مهاجمة مبدأ الثورة فى حد ذاته .

آراؤه فى الثورة والاصلاح :

يوضح بيرك أن فكرة الحقوق الطبيعية للانسان التى نادى بها روسو أو حتى تلك التى تناولها لوك فكرة مجردة لاتقوم على الحقيقة وما الحقوق الطبيعية فى رأيه إلا من اختلاق الانسان ،فالعلاقات الاجتماعية وجدت مع الانسان ولم تطرأ عليه . وان محاولة تحديد حقوق الأفراد واستنباط دستور منظم منطقيا منها لن يؤدى الى حكومة يمكن أن يعيش فى ظلها الأفراد ويكونون أسعد . فاعلان حقوق الأفراد الطبيعية هو ببساطة «مختار الفوضوية» . حسب تعبيره .

وقد نظر الى أن المجتمع ليس مجرد تجميع آلى لمجموعات مختلفة داخلة فيه وقابلة للتبديل العشوائى من جانب أعضائه ولكنه بمثابة كائن طبيعى حى تتكون أعضاؤه بعمق من حياتها المشتركة مع ايقاع تغير ونمو متراكم خاص به[٢] . وبالتالى فان الاستعداد لتحطيم النسيج الاجتماعى أو تجربة ذلك يمتص كل قوة الحياة الاجتماعية . فالانقطاع العنيف وعدم الاستمرار يحرم الفرد من وجوده الاجتماعى : من الميراث وغيره من الحقوق والارتباطات . والمجتمع سيذوب فى رماد وتراب الفردية . فالمجتمع ماهو إلا شىء حى ينمو ويمتد نحو الماضى والمستقبل . وهو يرى أن إحداث تغييرات جذرية فى المجتمع يؤدى الى إفساد النمو الطبيعى وتعطيل التطور البطىء وذلك بقطع الاستمرار . وقد أكد على أن الأفراد والساسة ليس لديهم القدرة الكافية على التنبؤ بالمستقبل ورؤية آثار التصرفات فى الأمد البعيد ، وعليه فان أضمن الحلول يجب ألا يبنى على المجازفة أو على العواطف والأحقاد بل يجب أن يبنى على المجتمع وما ورثه من قيم سابقة .وقد رأى بيرك أن المجتمع فى كافة أشكاله عبارة

(٢) انظر : Thomson, op . cit . , 123

عن تعاقد ومشاركة بين من ماتوا والموجودين والذين سوف يولدون . ومن هنا فالمجتمع يتميز بالاستمرار من جيل لآخر ولايمكن لقلة فى أى جيل من الأجيال الادعاء والقول بأنها ستأتى بعهد جديد أو تأتى بالجديد الذى يقلب المجتمع رأسا على عقب ويفتح الطريق الى أوضاع مختلفة تماما عما ورثه المجتمع . وفى حالة احتمال تغييرات جذرية بالشكل المذكور سيتلوها بالضرورة رد فعل عكسى . وقد تأثر بيرك - كما سبق أن ذكرنا - بالثورة الفرنسية وما تبعها من بعض الأحداث الدامية . وعليه فان بيرك يهاجم «يوتوبية الثورة» وسعيها المتطرف الى تجديد أنسجة المجتمع مؤكدا على أن مثالية كهذا تفتح هوة لايمكن وصلها بين ماهو قائم وما يجب أن يكون . فالجوانب المعنوية فى رأيه فى أبعادها الخيرة والسيئة ، ومميزاتها ومساوئها لايمكن أن تكون واضحة تماما فهى لاتتمثل فى بياض ناصع وسواد فاحم . والأهداف الاجتماعية فى أحسن المجالات يجب أن تقوم على التقييم والمساومة . كما ذكر أن الحرية - وهى المثالية الثورية العظيمة - تعتبر إحدى الفضائل الهامة التى يرجى تحقيقها ، ولكن هناك فضائل أخرى يجب عدم إهمالها مثل العدالة والسلام والنظام ، وهى فى الواقع لاغنى عنها لحقيقة الحرية نفسها .

وقد أكد بيرك أن حقوق الفرد أو حقوق الانسان التى رفعت الثورة الفرنسية شعارها تعتبر كلمة جوفاء ، وأن الأهم ليس الشعار نفسه بل التطبيق ورفع مستوى معيشة الأفراد . وهو يشير فى هذا المجال الى أن التغيير الجذرى وان كان يحدث فى الواقع إلا أنه يفسد المجتمع . فقد آمن بالاصلاح ويعنى به الاصلاح البسيط وليس القفز . كما آمن بالتغيير الملائم للظروف وليس المصحوب بالطفرة . ومثل هذا التغيير فى رأيه هو الملائم فى الأمد الطويل وهو المؤدى الى الاصلاح فى المستقبل كما أن مثل هذا التغيير البطىء لن يحمل الأجيال القادمة أعباء . وهو يوضح أن الاستمرار التاريخى للجماعة يفرض تغييرا مستمرا ولكن التصرف السياسى لايجب أن يتم فى ظل روح الأختراع الحر والتجربة ولكن فى ظل ثقافة وتقاليد النمو الداخلى للمجتمع : وفى رأيه أن الصورة المناسبة هى صورة البستانى الذى يرعى النمو وليس المهندس الذى يجرى

التجارب ويقوم بعملية الانشاء(٣) .

وعليه فقد كان بيرك فى جانب التعقل والحرص فى التغيير مهاجما الاندفاع السياسى ، وبالتالى فقد أيد الثورة فى انجلترا والولايات المتحدة الأمريكية لأنها نتجت عن التطور البطىء الحريص ، بينما عارض الثورة الفرنسية لأنها نتيجة تغيير شامل جذرى ؛ فهى قائمة على نظرية تخاطب العقل : هى نظرية حقوق الانسان ، وباسم العقل تضع جانبا التقاليد والممارسات السائدة لقرون . وبينما يرى المؤرخون أن الأحداث التاريخية فريدة ولاتتكرر ، رأى بيرك - بنظرة السياسى المجرب - أنه من الممكن تعميم ظاهرة خاصة على حالات مشابهة ، وهذا ماطبقه على الثورة الفرنسية .

وفى تأكيده على أولوية الواجبات على الحقوق يوضح بيرك أن المجتمع قد يكون أساسه الأصلى التعاقد ولكن بمجرد قيام الحكومة فانها لاتعتمد على مجرد موافقة الأفراد على عملها ، أو أن سلطتها لاتستمد من الارادة الشعبية . فكل فرد عليه واجب طاعة واحترام المؤسسات السياسية والاجتماعية التى يجدها قائمة وأن الذين ينادون بأن الفرد حر فى طاعة أو معارضة تلك المؤسسات ينادون ببساطة بالفوضوية والتحلل السياسى . وأنه من الضرورى الاعتراف بالالتزام باحترام القانون لأنه إذا لم يتوافر ذلك فلن تكون هناك قاعدة للاستقرار السياسى . وعلى عكس افتراضات معظم مفكرى العقد الاجتماعى فان التزاماتنا لاتعبر دائما - وفقا لرأى بيرك - عن ارادتنا الخاصة ولاتنبع من اتفاقاتنا التى تعبر عن هذه الارادة . فالرابطة بين الآباء والأبناء ليست اختيارية وانما هى طبيعية ، ومع ذلك تفرض الالتزامات على الجانبين . وبنفس المثل فان مولد الفرد فى مجتمع مايفرض بعض الواجبات عليه «فمكان كل فرد يحدد واجبه» .

مهاجمته للمبادىء الثورية :

هذا وقد هاجم بيرك بعض المبادىء الثورية ، خاصة مايتعلق

(٣) المرجع السابق ، ص ١٢٤ .

بالسيادة الشعبية وحق الشعب فى تغيير الحكومة وفقا لرغبته ، وكذلك صوت الأغلبية كتعبير عن الارادة العامة والحاجة للمساواة السياسية والدستور المكتوب . بل إنه أكد على سمو المبدأ الارستقراطى على الديمقراطى وأن الزعامة فى الجمعية الواسعة - ذات الأساس الشعبى - يجب أن تأتى من أولئك المتميزين بحكم الذكاء أو الغنى أو نبالة المولد : أى الذين يكونون «ارستقراطية طبيعية» . فهؤلاء يجب أن يكون لهم نفوذ خاص فى المجتمع أكثر مما قد تعطيه لهم نسبتهم العددية الى مجموع السكان حتى لاتضيع مساهماتهم وسط أصوات الجماهير العريضة الجاهلة ، حيث أن فى ذلك عدم عدالة شديد .

وقد أبدى بيرك تبجيله للمؤسسات السياسية العتيقة أى التى تطورت تدريجيا . ويؤكد على أن التغييرات الطفيفة غير الواعية التى تمت على مر العصور وعلى أساس التطور السياسى البطىء تعبر عن الآمال والحاجات الخاصة بأمة معينة وتتبلور تدريجيا فى اطار قانونى متقبل ودستور غير مكتوب وتمثل الحكمة العميقة للجنس . وقد كان معجبا بالدستور الانجليزى كرمز للامتياز والحكمة السياسية حيث تتوازن فى ظله السلطة والحرية وتحمى الحياة والملكية ولكن ليس عن طريق مبادىء عامة بل عن طريق عمل القانون ، كما تعمل السلطات التنفيذية والتشريعية والقضائية على الرقابة والتوازن. والحاجة الى المساومة المستمرة تمثل أساسا أكثر قوة ومتانة للحكومة من تطبيق المبادىء المجردة . ومن رأيه أن الدستور يضمن الاستمرارية حيث يقوم على مثالية الاستمرارية .

تعريف بيرك للحزب السياسى :

وقد كانت كتابات بيرك تعكس باستمرار طابع المعارضة والنقد للتنظيمات وللشخصيات السياسية وقد كتب فى وقت ظهور حزب الحكومة وبالتالى كتب عنه بمفهومه الحديث . وقد كان من أوائل الذين كتبوا عن الحزب بطريقة مسلسلة ومازال تعريفه للحزب مستخدما فقد عرفه بأنه : «اتحاد بين مجموعة من الأفراد بغرض العمل معا لتحقيق الصالح القومى وفقا لمبادىء خاصة متفقين عليها جميعا» .

أهم مساهمات بيرك :

وبصفة عامة فان افكار بيرك تتضح فى اطار آرائه الخاصة بالتقليدية والمحافظة وأولوية الواجبات على الحقوق وان كان البعض يعتبره يمثل ردة فى الاتجاه الليبرالى الغربى خاصة معالجته للقيود الواردة على الحرية الا أنه فى الواقع يمثل نظرة موضوعية لواحدة من أهم الظواهر فى النظم السياسية والفكر السياسى وهى : الثورة . وتعتبر آراؤه الى حد بعيد مكملة لما جاء به أرسطو ، وبالتالى فانها تختلف جذريا مع ما جاء به لينين من بعده .

الفصل السادس

هيجل Georg Wilhelm Hegel

(١٧٧٠ - ١٨٣١)

يعتبر هيجل من المفكرين الذين تركوا آثارا هامة فى الفكر والحياة السياسية . وكان رائدا للمدرسة الألمانية وقد بنى ماركس أفكاره على نظريته وان كان قد قلبها رأسا على عقب ولكن الأساس خاصة فيما يتعلق بالجدلية مرجعه هيجل .

وأهم ما جاء به من أفكار يدور حول تفخيم إن لم يكن تقديس الدولة . ومازالت أفكاره تمثل جزءا هاما من تراث الفكر الألمانى .

نشأ هيجل نشأة عادية ، فقد جاء من عائلة بورجوازية وكان ابن موظف كبير فى الدولة . ولم يكن مهتما أساسا بالفلسفة ولا بدراستها ولكن كان اهتمامه الأصلى بدراسة اللاهوت والتاريخ وان كان قد أصبح فى عام ١٨١٦ استاذا ورئيسا لكرسى الفلسفة بجامعة هيدلبرج .[١] وقد قضى حياته بالاكاديمية ولم يعمل بالسياسة وان كان له احتكاك بالحياة السياسية اليومية ولكنه أصبح فيما بعد - بتشجيع من فردريك الثالث - فيلسوف الحياة الألمانية . أى أن هيجل أمضى حياته كفيلسوف محترف . وقد عمل هيجل على التصدى وعلاج بعض المشاكل التى بدأت تتضح فى القرن التاسع عشر ، وقد كانت نظرياته فى وقت كان فيه تيار الرجعية قد تقهقر من أوربا وسيطرت الملكية والقومية .

(١) انظر : د . زكريا ابراهيم ، هيجل أو المثالية المطلقة ، عبقريات فلسفية ، القاهرة : مكتبة مصر ، ١٩٧٠ ، ص ٨٧ . وقد أشارت بعض المصادر أنه عين استاذا للفلسفة بجامعة برلين عام ١٨١٥ خلفا لفختة .
ولمزيد من المعلومات عن حياته وكتاباته انظر المرجع السابق ، ص ٣٣ - ٩٧ .

وفى كتاباته نجد فكرة القومية المبنية على الدولة العضوية . ولقد عاصر الثورة الفرنسية ورأى أنها مرتبطة بأشياء أخرى عاشت فى القرن الثامن عشر . وقد تأثرت أفكاره بتيارين أساسيين : هما الفكر اليونانى من جهة والثورة الفرنسية وأفكار روسو – فيلسوفها – من جهة أخرى . ولكن حماسه للثورة الفرنسية يخمد بعد وصول **الديكتاتورية اليعقوبية** بعدها الى أقصاها وبالتالى ينتقل هيجل من فيلسوف ثورى هدام الى فيلسوف محافظ .

الفلسفة والواقع والتطور :

وقد اعتبر هيجل أن الفلسفة تقوم على التعرف على ماهو قائم فعلا لامحاولة فرض أشياء وأفكار على العالم . وان الشىء المنطقى هو المقترن بشىء قائم وموجود فى الواقع . فلم يفصل هيجل بين ماهو كائن وما يجب أن يكون ، وأكد على أن الموجود حقيقى والحقيقى موجود . وقد بنى منهجه الفلسفى على أن : ماهو فكرى واقعى وأن ماهو واقعى فكرى»[٢] .

وذكر هيجل أن الفلسفة السياسية لاترتبط بما يجب أن يكون ، حيث ان الفيلسوف لايجب أن يرسم مشروعاً خياليا يختفى وراء الحقيقة ولكن يجب عليه أن يحلل ماهو واقع فعلا . كما رأى أن مقدرة الافراد على تفهم العالم محدودة وان مهمة الفلسفة هى التفهم والتفهيم فيما يتعلق بالتطورات المختلفة فى العالم . كما ذكر أن الشئون الانسانية أشكال من التواجد يمكن تفهمها فى ظل مفهوم الاستمرار والصيرورة . كما بين أن الظاهرة المعنية لا تأخذ صفاتها أو مميزاتها من كونها فريدة ولكن من مكانها فى عملية التطور . ولم يؤمن هيجل بالفردية التى اجتاحت الفكر الأوربى منذ القرن ١٧ . وعلى هذا فقد أكد أنه لايوجد فى العالم شىء له وجود حقيقى إلا إذا ارتبط بعملية التطور . وتركيز هيجل هذا على الاستمرار والتطور جعل البعض يضيفه الى قائمة الاتجاه المحافظ . وقد

(٢) د . محمد عبد المعز نصر ; فلسفة السياسة عند الألمان : دراسة فى الفكر الالمانى الحديث ، بيروت : دار النهضة العربية للطباعة والنشر ، ١٩٨٢ ، ص ٥٨ .

أكد هيجل فى هذا المجال على أن تفهم المجتمع لايكون بتجزئته الى عناصر – وذلك على خلاف الاتجاه الذى كان شائعا فى ذلك الوقت – ولكن بأخذ الموضوع كله فى عملية التطور .

رأى هيجل فى الجدلية الفلسفية والتاريخية :

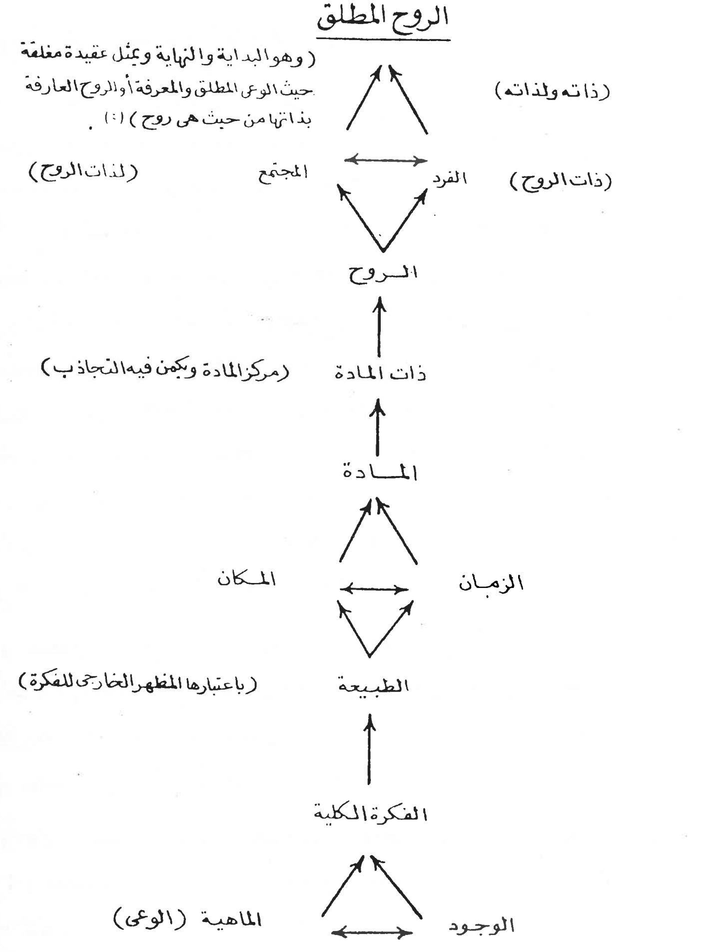
نظر هيجل الى التاريخ على أنه ممكن أن يكون له معنى وتمييز فيما يتعلق بالعلاقة بين تعايش التنظيمات أو المؤسسات أى أنه فى رأيه يمثل تماسكاً على مر الزمن . كما أوضح أن التاريخ له ميزة أساسية هى **الحتمية** . كما أكد هيجل أيضا على أن التاريخ له أيضا منطق وأن طريقة تفهم العالم لا تكون إلا بالنظر الى ماهو متناقض وماهو غير متناقض من الأمور وهذا مايسميه بالأسلوب الجدلى أو الديالكتيكى . والمعنى القديم لهذا الأسلوب هو أنه تفكير يقوم على التوفيق بين المتناقضات والمتعارضات أو الأضداد فى اطار مفهوم التوليد . وقد اراد هيجل من وراء اتباع هذا الأسلوب الوصول الى طريقة لتبرير التغيير . ومع أن المفكرين اليونانيين القدماء استخدموا الديالكتيكية[٣] – من ذلك ما يبدو فى محاورات افلاطون – إلا أن هيجل هو الذى أرسى دعائم الديالكتيكية كمنطق فلسفى لدراسة الظواهر العامة .

والمنطق الجدلى – الديالكتيكى – قائم على التسليم بوجود العلاقات بين الأشياء والتناقضات بينها : وهو فى هذا يأتى عكس المنطق الصورى والفلسفة الميتافيزيقية التى تنادى بأن الأشياء قائمة بحد ذاتها ولايوجد علاقات بينها ، وبالتالى لايعترف بالتناقضات فى الوجود أو الفكر .

وعليه فالمنطق الجدلى يسلم بوجود موضوع أو نظرية أو أطروحة Thesis ، ونقيضها Anti - thesis ونقيض النقيض الذى لايأتى من فراغ بل كنتيجة للتوليف Synthesis بين النظرية ونقيضها . وبالتالى فالمنطق الجدلى على خلاف المنطق الصورى قائم على الديناميكية وليس الاستاتيكية وذلك بالنظر الى أن كل شىء فى حركة وتغير .

(٣) وكلمة ديالكتيك أصلها يونانى فهى مشتقة من «Dialegestia» التى تعنى الالتقاء للمحاورة بهدف الاقناع القائم على البرهان . وبالتالى فقد أصبحت كلمة ديالكتيك تعنى لفظيا فن البرهان .

ويمكن تبسيط أهم أبعاد الجدلية من الناحية الفلسفية عند هيجل فى الشكل التالى :



(٤) وهى تتمثل فى ادراك المطلق بواسطة العقل البشرى : والمطلق والله عند هيجل لفظان مترادفان ، فهى تقع فى دائرة الدين حيث لاتخرج عن معرفة الله .
لمزيد من المعلومات انظر ولتر ستيس ، فلسفة هيجل ، فلسفة الروح ، المجلد الثانى ، بيروت : دار التنوير للطباعة والنشر ، ١٩٨٢ .

فالموضوع أو النظرية عند هيجل كنقطة بداية هى **الوجود** : حيث الروح توجد أول ما توجد على نحو مباشر وهى تمثل معطى تاريخيا هو عبارة عن الوجود المميز لشعب ما أو لجماعة ما داخل هذا الشعب على أن يكون لدى أفرادها وعى بذاتها وتميزها .

والفلسفة الجدلية هى التى تؤدى عند هيجل الى تحرير الفرد من سلطة الحس وتحرير العالم من سيطرة الواقع الظرفى - حيث هذا الواقع يتسم بالجمود ولايتمشى مع تطور حركة التاريخ . فالواقع الحقيقى للمجتمع - أى الواقع الحركى - يتطلب لبلورته وتجسيده جعل الواقع الظرفى يتمشى مع الجدلية التاريخية التى هى الوعى بالحرية .

هذا وقد قدم هيجل تحليلا كاملا لروح العالم «Welgeist» - فى حركتها وصيرورتها - والاتجاه نحو الروح بدءا من النفس الى الوعى أو الشعور . وقد استخدم الجدلية فى وصف تاريخ الحضارة البشرية الشاملة ، سواء فى جوانبها البسيطة : المعرفة الحسية أو التجريبية ، أو فى أعلى جوانب المعرفة : المعرفة الفلسفية أى معرفة المطلق .

وعليه فقد حاول أن يوضح قيمة الحركة المستمرة فى العالم والأنظمة السياسية والاجتماعية ذاكرا أن الأشياء يمكن أن يكون لها معنى اذا نسبت الى غيرها ، أى أنه حاول أن يفسر التغيير فى العالم بالاستناد الى المنطق الجدلى على أن الاشياء بطبيعتها متغيرة .

وبالتالى **فقد هدف من تحليل التاريخ الى التأكيد على النسبية لا الاطلاق ورأى أن الأشياء فى تغيرها تتحول الى نقيضها بل إنها فى النهاية تتحول الى أشياء جديدة تختلف عن الأصل والنقيض** . وقد رأى هيجل أن تاريخ العالم «يتبع مملكة الروح» ، وان للروح طبيعة حتمية تفرض هدفا وخطة تعمل تلقائيا وذاتيا لتحقيقها وانها فى عملها هذا تحقق الحرية الحقيقية فى رأيه . فالحرية هى طبيعة الروح وجاذبيتها .

وبتطبيق هيجل للجدلية على التاريخ نظر الى التاريخ البشرى على أنه تاريخ صراع وتناقضات ، ومع هذا فهناك تناسق ومصالح وهناك حركة مستمرة . فهو يتميز بعملية ديناميكية على مر العصور وتغير

المراحل الى أعلى بحيث أن كل مرحلة تعتبر خطوة متقدمة على سابقتها فى التاريخ البشرى . **وفى حركة التاريخ فان المبدأ الأساسى الذى يفرض نفسه على التاريخ هو الحرية . فالتاريخ يمكن تعريفه على أنه نوع من التحقيق الديناميكى للحرية حيث أن هناك اتجاهاً مستمراً للسعى نحو الحرية ، باعتبارها الهدف المطلق للتاريخ .**

وقد ضرب مثلاً بأنه فى الدول الشرقية القديمة : كان الحاكم المستبد هو وحده الحر أى أن الحرية تمثلت فى شخص واحد . ولكن هذه المرحلة انتهت وظهرت مرحلة جديدة تتمثل فى اليونان والرومان قديما حيث تحقق توسع فى الحرية وأصبحت مركزة فى القلة الارستقراطية . أما الحرية بمعناها المطلق فقد تحققت فى ظل الحضارة الغربية الحديثة ومثلها البارز الأسمى هو ألمانيا فى رأيه حيث أصبحت الحرية للجميع . **والدولة تمثل وحدة التاريخ وتتضمن أيضا روح التاريخ ، أما الفرد فهو أقل أهمية بالنسبة للتاريخ وذلك على خلاف ماذكره الكثير من المفكرين فالأفراد عبارة عن مجرد أدوات لعملية التغير التاريخى للدولة كما أنهم ليسوا دائما على وعى بعمل روح التاريخ .** ومن هنا فقد نبذ فكرة العقد الاجتماعى وأسسها الفردية ، بنظرته الى أن الدولة كائن طبيعى يمثل جزءاً من عملية التطور فى العالم وتطور الفكر أو الروح .

تعريفه للحرية :

إن الحرية بالنسبة لهيجل هى حرية الدولة أى تحقيق ذات الفرد داخل الدولة[٥] . أى أنها لاتعنى عدم فرض قيود على الفرد فى الدولة ، بل على العكس تعنى فرض قيود على الأفراد ، وذلك حتى يندمجوا فى الدولة . بمعنى آخر فالحرية تعنى أن ينصهر الفرد فى الدولة ويخضع لها كلية : فالدولة فى رأى هيجل أسمى من الفرد . وبالتالى فالحرية لاتعنى الحرية بالمفهوم الليبرالى السابق ذكره بل تعنى تقييد سلطة الفرد بواسطة الدولة فهو فى الواقع مهتم بحرية الدولة نفسها : فالدولة هى

(٥) من المراجع الهامة التى تعالج الأفكار السياسية لهيجل بوضوح وبساطة انظر :
John Plamenatz, Man & Society : A Critical Examination of some Important Social & Political Theories from Machiavelli to Marx, London, Longman, 1978 , pp . 216 - 268 .

الحرية عند هيجل وهى مصدر حريات الأفراد وتجسيد للحرية التى أطلق عليها «الحرية الرشيدة أو العقلانية» . وباختصار فان الحرية فى رأيه - والتى جعل التاريخ مجرد سعى للوصول اليها - قد أعطاها مفهوما خاصا . وهى لاتعنى عدم وجود قيود على تصرفات الأفراد ، ولكنها تعنى عمل الفرد كجزء من الدولة وأولوية الدولة فى مواجهة الأفراد . فقد أكد على أن الحرية الحقيقية للفرد تعنى قيامه بخدمة الدولة وأن حياته تقوم على وضعه وواجباته كمواطن . فالدولة هى التى تضفى عليه صفة المواطن الحر ان هو اطاع القانون، الذى يعد الحالة الموضوعية للروح ، وهو الارادة الصادقة : فمن أطاع القانون فقد أطاع نفسه واستطاع أن يقضى على التناقض بين الحرية والضرورة ،ولن يكون هناك مجال للقسر.

السيادة ومنطق الدولة عند هيجل :

رأى هيجل أن السيادة فكرة مطلقة ، نظريا مصدرها الدولة ، وواقعيا يمارسها القائم بالسلطة . والدولة فى رأيه لايمكن أن تصنع فقد عارض فكرة النشأة المصطنعة للدولة حيث اعتبرها كائنا عضويا ينمو ويتمثل فى ارادتها المنطق الكامل . ومن هنا فقد أكد على أن الفرد لايمكن أن يحقق ذاته الا فى الدولة وان كل القيم فى الواقع ليست لصيقة بالفرد كما ارتأتها الليبرالية الغربية ، بل إنها لصيقة بالدولة لأن تحقيقها لايكون إلا فى ظل الدولة . والفرد يستمد كل ماله من قيمة حقيقية روحية من الدولة التى تعتبر «الفكرة المقدسة كما توجد فى الأرض» . كما انها هى هدف التاريخ وهى لاتحقق للفرد قيمته وصفته كمواطن فقط ، ولكنها تضفى عليه صفة المواطن الحر .

هذا ويختلف منطق الدولة عند هيجل عنه عند هوبز وغيره من مفكرى العقد الاجتماعى فى تأكيده على أن فكرة العقد الاجتماعى مبنية على خطأ . حيث أن بناء الدولة من جانب الأفراد مبنى على أساس ذاتى وهذا فى رأيه يعنى الفوضوية . أى أنه باقامتها على إرادة الفرد تبتعد عن الموضوعية الأساسية لتسيير الحكم . والدولة فى رأيه تنتج تاريخيا ، فهى عضوية وليست مصطنعة ، وهى شخص حقيقى وارادتها تعتبر أسمى

تعبير للعقل حيث انها توسط بين الحرية العامة والحرية الفردية . كما وجه هيجل نقده لفكرة الارادة العامة عند روسو[٦] حيث أكد أنها لايمكن أن تخرج عن مجرد ارادة المجموع ، أى مجموع ارادات الأفراد . وهى على هذا سوف تؤدى بالمجتمع إلى التحلل لأنها لاتخرج عن تجميع الارادات الفردية الأنانية . كما تعنى أن الأفراد يستطيعون الانتقاض على سلطة الدولة بسحب إرادتهم ، بينما الدولة لاتبنى على مجرد ارادة الافراد وبالتالى لاتقوم على امكانيتهم سحبها منها ، اذا رأوا فى ذلك صالحهم الشخصى : أى اخضاعها لارادة الأفراد التحكمية وهو الأهم .

والدولة عنده هى حقيقة فى حد ذاتها : فهى حقيقة الفكرة الأخلاقية . والدستور يحدد لكل دولة نظامها السياسى . وبالتالى فان دستور الدولة هو الشكل الذى يتفق مع روح الشعب وعلى ذلك فإن الافراد لايجب أن يخضعوه للتغيير تحكميا وفقا لارادتهم العارضة ، كما لايجوز استيراده من دولة أخرى[٧] . والدولة فى رأيه عبارة عن جهاز يوفق بين المعنويات الداخلية أو الذاتية للأفراد وبين العرف الخارجى والقانونى .

وقد آمن هيجل ايمانا مطلقا بالدولة وصل به الى حد تقديسها . اذ رأى أنها «تنتمى مباشرة لعالم الروح والفكر والارادة اللانهائى المطلق ونزهها عن كل تبرير آخر يرسم أصلها فى الواقع او فى مجال الفكر الفلسفى»[٨] .

السيادة والعلاقات الدولية :

وقد كان لهيجل وجهة نظر فى العلاقات الدولية تشبه ما جاء به مكيافيللى فى هذا المجال خاصة فى ضرورة الاستعمار والتوسع . فالدولة

(٦) انظر :
Hegel, Philosophy of Right, translated by T. H. Knox, Oxford : At the Clarendon Press. 1942., p. 157 ff.

(٧) انظر : د . عبد المعز نصر ، فلسفة السياسة عند الألمان ... ، مرجع سابق ، ص ٥٤ :

(٨) المرجع السابق ، ص ٥٦ . انظر ايضا : توشار ، مرجع سابق ، ص ٩٨٣ - ٢٩٣ .

فى رأيه تمثل الوحدة الأساسية فى العالم ، وهى ذات سيادة مطلقة وعليه فلا يجوز الحد من سلطاتها بل يجب إطلاق يدها فى علاقاتها مع الدول الأخرى . وقد نظر الى الحروب على أنها ليست أمرا خاطئا أو لاأخلاقيا - كما ينظر اليها المثاليون - حيث اعتبرها ظاهرة صحية وضرورية لتقوية الدولة فى الخارج ولتوحيد الجبهة الداخلية . فالحرب فى رأيه تجعل الدولة حاضرة فى أذهان المواطنين حيث تقوى مفهوم الجماعة وبالتالى فهو لم يتطلع إلى سلام دائم بل ولم يرغب فى هذا ، ومن ثم فقد أتهم بأنه يفخم الحرب[٩] .

واعتبر هيجل ان الدولة لها روح هى الطابع القومى . كما رأى أن كل دولة على مر التاريخ تركزت فيها روح العالم ، ومن هنا أصبحت لها أهمية ومكانة فى العالم . وقد اعتبر أن أسمى وضع وصلت اليه الحرية هو ماتحقق فى ألمانيا التى وصلت الى قمة التطور الى أسمى مرحلة للحرية بمفهومها عنده ، الأمر الذى لم تصل اليه أى دولة من قبل ، ولن يمكن الوصول اليه من بعد . وبالتالى لايكون هناك داع للتحرك للوصول لمرحلة أسمى حيث أوقف الجدلية عند حدود عصره بل دولته .

سلطات الدولة عند هيجل :

أما عن سلطات الدولة فهى ثلاث سلطات رئيسية :

السلطة التشريعية : وهى تمثل مصالح الكثرة .
السلطة الادارية : وتتضمن السلطتين التنفيذية والقضائية وتمارسها الطبقة الارستقراطية وتمثل مصالح القلة .
سلطة ملكية : وتتمثل فى الملك .

وقد أكد على أنه لايجب الفصل بين السلطات فصلا تاما لأن هذا يضر بالدولة .

أهم مساهمات هيجل فى الفكر السياسى :

وقد وجهت الى هيجل العديد من الانتقادات التى تقوم أساسا على

(٩) انظر : Plamenatz, op. cit., p. 261

أن أفكاره تميزت بالمحدودية من حيث تركيزه الى حد بعيد على ألمانيا بالذات الى الحد الذى أوقف فيه الجدلية عندها وعند تنظيماتها وقوتها ولم يدفع بها منطقيا الى نقيضها كما هو متصور من التغير العالمى للتطور التاريخى .

ومع ذلك فقد ترك هيجل آثارا بعيدة المدى فى الفكر السياسى عامة والفكر الألمانى خاصة فالنازية وكافة ما اتخذ لتحقيقها استمد من أفكار هيجل فى قوة الدولة وقدسيتها مرشدا لها .

كما أن من أسهاماته البارزة وضع ضوابط على الفلسفة الليبرالية الغربية بتأكيده على الحرية المحدودة الايجابية بدلا من النظر إليها تجريدياً .

وبصفة عامة فان من مساهماته الباقية تحليله المنطقى وأفكاره العديدة التى كانت أساسا فى تحليل كارل ماركس ونعنى بالذات الديالكتيكية، وان كان ماركس قد قلب أفكار هيجل المثالية الفلسفية ووضعها فى قالب ثورى وواقعى .

الفصل السابع

جون ستيوارت ميل John Stuart Mill
(١٨٠٦ - ١٨٧٢)

يعتبر من أهم مفكرى القرن التاسع عشر وهو بلا منازع أهم مفكرى ذلك القرن من الانجليز ومن أهم رواد الاتجاه الليبرالى الغربى . كما تأثر بأحوال عصره فقام بالدفاع عن مصالح الطبقة العاملة وحقوقها وحقوق المرأة ، أى الدفاع عن الشرائح المضطهدة فى المجتمع التى لم يمكنها الحصول على مركز متميز فى مجتمعها فى ذلك الوقت . وبالتالى فقد نادى بالاصلاح الاجتماعى لصالح تلك الطبقات . وقد سبق أن ذكرنا أنه قد بدأت تتبلور خاصة فى القرن التاسع عشر مشاكل التصنيع وكيف أن ثماره لم تمتد الى الطبقات العريضة . كما أن الأفكار النظرية الخاصة بالليبرالية عند الواقع التطبيقى وبمواجهة تحديات الثورة الصناعية ، ابتعدت عن المثالية . وبالتالى فقد سعى ميل الى اصلاح النظام الليبرالى الغربى ولم يهدف الى احداث تغييرات جذرية فيه .

أهم الظروف البيئية المؤثرة على أفكاره :(١)

ولد جون ستيوارت ميل فى لندن وهو أكبر أبناء جيمس ميل الذى التقى بعد عامين من مولد ابنه هذا بجرمى بنثام Jermey Bentham رائد الاتجاه النفعى والذى كرس حياته لذلك الاتجاه(٢) . وقد درس جون ميل

(١) انظر : John Stuart Mill, On Liberty, Edited with an Introduction by Currin V. Shields,
The Library of Liberal Arts : Indianapolis, New York : The Bobbs Merill Co., 1958
انظر ايضا : Ebenstein, op, cit., pp. 530 - 535

(٢) لمزيد من المعلومات عن جيمس ميل والبنثامية راجع : =

فى صغره اليونانية واللاتينية ثم قرأ فى التاريخ والأدب والفلسفة ثم القانون ثم درس الفلسفة العقلية . وقد شكل جيمس ميل عقل ابنه ليتمشى مع «الصورة البنثامية» . وقد عمل جون ميل مساعدا لوالده فى عمله فى «شركة الهند الشرقية» ثم شغل وظيفة إدارية بها وفى الواقع فانه قد عمل كل حياته الوظيفية – نحو ٣٥ عاما – فى خدمة تلك الشركة . وتدرج فى مناصبها حتى أصبح ثانى شخصية بها بعد سكرتيرها وظل بها حتى ألغيت سنة ١٨٥٨ بموجب قرار من البرلمان . وقد انتخب عضوا فى مجلس العموم لمدة ٣ سنوات ولكنه لم يفز فى تجديد الانتخاب . ثم كرس حياته فى سنواته الأخيرة للكتابة وقد عاش معظمها فى فرنسا .

ومبدأ النفعية كان بالنسبة له كما أقر هو بنفسه : «عقيدة ، ومذهبا ، وفلسفة ودينا» . وقد كرس جهده لهدف الاصلاح الراديكالى . وقد أنشأ وهو فى سن السابعة عشرة «الجمعية النفعية» لتضم جماعة من الراديكاليين الشباب وكانوا يجتمعون فى مسكن بنثام فى وستمنستر . كما تزعم مجموعة أخرى عرفت «بالراديكاليين النفعيين» . ولكنه فى سن العشرين طرأ عليه ماأسماه : «أزمة فى تاريخى العقلى» ، ومنها أبدى تدريجيا عدم رضائه عن أفكار «البنثامية» كعقيدة مغلقة لاتقبل الجدل وخروجه على سيطرة والده عليه ثقافيا . وقد انتهى الى اعتقادين يناقضان تعاليم والده :

أولهما : أن السعادة لايمكن السعى إليها على أنها هدف فى حد ذاتها ولكنها بدلا من هذا هى نتاج للتصرفات الهادفة .

وثانيهما : أن تنمية المشاعر أساس حيوى بالنسبة للشخصية المتوازنة توازنا جيدا .

وقد سعى جون ستيوارت ميل الى تحقيق التوازن المنشود بالنسبة لشخصه وذلك بدراسة الموسيقى والشعر والفن .

هذا وأهم ما يذكر عن الظروف الشخصية لميل أنه بحكم تكوين

James Mill, Essay on Government, edited with an introduction by Currin V. Shields, New = York : The Liberal Arts Press, 1955, pp. 7 - 40.

وعن بنثام انظر أيضا : Ebenstein, op. cit., p. 506 - 521

شخصيته كان دائم الوقوع تحت تأثير غيره : فهو وان استطاع أن يخرج من دائرة نفوذ والده الا أنه وقع تحت نفوذ زوجته[٣] التى كان لها تأثير مباشر عليه وعلى أفكاره . وهو يرجع الفضل لزوجته فى بلورة «العنصر الانسانى الحقيقى» فى كتاباته . بل انه أكد بنفسه على أن كتاباته فى أواخر حياته ماهى الا إنتاج مشترك اقتصر فيه على «إمساك القلم» هذا وقد كان لزوجته ميول راديكالية كما كانت لها آراؤها خاصة فى النواحى الاقتصادية .

كتاباته :

قام جون ستيوارت ميل بكتابة عشرات المقالات والأبحاث والكتيبات كما كتب مؤلفا عن «نظام المنطق» ، وآخر عن «مبادىء الاقتصاد السياسى» .

أما عن كتاباته السياسية : فأهمها كتابه «عن الحرية On Liberty» وهو أهم كتاباته السياسية قاطبة ويقول عنه إنه عمل مشترك مع زوجته أكثر من أى عمل آخر من أعماله[٤] . وهو يعتبر الى حد بعيد عملا لم يتم إذ كان يرغب فى إعادة تنقيحه – لولا الموت الفجائى لزوجته – وان كان يتضمن أهم أفكاره ، بالاضافة الى كتابه «عن الحكومة التمثيلية On Representative Government» وكتاب ثالث «عن النفعية On Utilitarianism» وفى الواقع فان أهم مساهمات جون ستيوارت ميل فى الفكر السياسى تتمثل فى الموضوعات الثلاثة التى تناولها فى كتاباته أى : الحرية ، والحكومة التمثيلية ، والنفعية .

رأيه فى النفعية :

وقد تأثر ميل بأحداث عصره وبالاتجاه الذى زاد من قوة السلطة التشريعية بحيث أصبحت تصدر قوانين تحد تدريجيا من حرية الأفراد

(٣) وهى مسز هاريوت تيلور ، وقد ربطتهما علاقة قوية منذ كان فى سن ٢٥ وحتى بلغ ٤٣ عاما ثم تزوجها بعد موت زوجها .

(٤) انظر : John Stuart Mill, op. cit., p. xv

وتعرض حياتهم للخطر . كما تأثر بمدرسة النفعية التى تزعمها بنثام ومن بعده والده جيمس ميل . ولكن بصفة عامة فان ميل لم يتفق تماما مع المدرسة النفعية التى تنادى بمبدأ مبسط قوامه السعى لزيادة اللذة أو السعادة والابتعاد عن الألم . وقد اعتبر هذا السعى المصدر الأساسى للتصرف البشرى ، وان كان مفكرو المدرسة النفعية قد اختلفوا فى وجهات نظرهم فيما يتعلق بتصرفات الفرد فى هذا المجال . أما جون ميل فقد اختلف مع سابقيه فيما يتعلق بأن الدولة يجب أن تقوم بتحقيق أكبر سعادة لأكبر عدد حيث رأى أن الكم وحده غير كاف بل يجب التعرض لنوعية هذه السعادة . وعليه فقد أدخل بعض المعايير النوعية التى تفرق بين أنواع اللذة أو السعادة الدنيا واللذة أو السعادة الأسمى . حيث اعتبر الأولى تقوم على أساس الحواس الحسية أما الاخرى فأساسها العقل والثقافة ، وهذه الأخيرة أسمى وأكثر جلبا للسعادة الدائمة من الأولى . ومن هنا فقد رأى ضرورة بث القيم والسعى لأنبل الفضائل عند الأفراد . فطبيعة السعادة فى رأى ميل يجب أن تكون كيفية وليست كمية كما قال بنثام وجيمس ميل وغيرهم . ومع اعتباره المنفعة المعيار النهائى لكل المسائل الأخلاقية ولكن المنفعة يجب أن تكون بأوسع معانى الكلمة وتقوم على أساس من المصلحة الدائمة للانسان بوصفه كائنا تقدميا(٥) .

وميل بصفة عامة لم يتعرض للدولة بل ركز على الحكومة وجعل وظيفتها الأساسية السعى لتحقيق السعادة التى تتعدد أنواعها حيث أن امتلاك عدة صفات أو فضائل انسانية تعتبر أساسية بالنسبة للفرد ، أى أن الخير ليس فى التمتع ببعض المتع الحسية بل فى التمتع ببعض الصفات الانسانية المعنوية أو الفضائل .

هذا ويمتدح جون ميل القيمة الاجتماعية للفردية مؤكدا على أن التقدم يعتمد على تنمية الفردية فحرية التصرف الفردى يجب أن تشجع بقدر الأمكان . مما يثير التساؤل حول ماهى أو ما يجب أن تكون عليه حدود السلطة العامة للمجتمع على الفرد ؟ فقد أراد إظهار حدود التدخل ، حيث التدخل فى رأيه يبرر فقط بالحاجة للحماية الذاتية : أى منع إيقاع

(5) Ibid., p. 35.

الأذى بالآخرين . فالفرد حر فى تصرفه طالما لايمس الآخرين والا فانه من الضرورى التدخل من جانب الحكومة لمنع إيذاء الآخرين .

وجون ميل باعتباره مواليا لنشأته النفعية حاول أن يثبت بمضمون المنفعة الاجتماعية بمعناها الأوسع ، لماذا يجب أن يطبق هذا المبدأ فى حل مسائل الأخلاقيات الاجتماعية . وقد طبق هذا المبدأ أولا على الأفكار والآراء . فحكومة تحت سيطرة الأغلبية لايجب أن تخنق حرية العقيدة . وقد حلل المبررات فى الدفاع عن مزايا حرية الفرد ومساوىء تدخل المجتمع .

رأيه فى الحرية :

أما عن رأيه فى الحرية فهو يعتبر أكثر من دافع عنها ، وتمثل كتاباته أهم ما كتب فى الفكر السياسى عن هذا المفهوم . وقد ركز على كرامة وهيبة الفرد وعلى ضرورة الدفاع عنه ضد أى قيود عشوائية تفرض عليه أو يجبر عليها . وقد يبدو هذا موضعا للتساؤل فى ضوء ما سبق ذكره من أن السلطة التشريعية الممثلة للشعب اكتسبت قوة كبيرة ولكن فى الواقع فان ميل عبر عن خوفه من استبداد الأغلبية بالأقلية . ولم يكن أول من عبر عن هذا المعنى حيث أنه فى الواقع كرر ما سبق أن عبر عنه «الكسيس دى توكفيل» فى كتابه «الديمقراطية فى أمريكا» الذى أبدى خوفه من استبداد الأغلبية بالأقلية فى الولايات المتحدة الأمريكية ، ولكن ميل طبق على انجلترا نفسها الذى نظر الى نظامها السياسى على أنه بعيد عن الديمقراطية الحقيقية . أى أن ميل أراد التأكيد على قيمة الفرد وضرورة تمتعه بالحرية وعدم ذوبانه فى الأغلبية مع الدفاع عن مصالح الجميع بما فيها الأقلية .

وفى تحليله لأفكاره أوضح أن الرفاهية الاجتماعية والتقدم يتوقفان على المواجهة بين الآراء المتعارضة فى مناقشات مستمرة ، وأن الحقيقة لها قيمة اجتماعية ، وأن الوسيلة الوحيدة المضمونة للوصول اليها هى السماح لكل رأى بأن يسمع ، والسماح لأى مبدأ لكى يعبر عن نفسه . ففى رأيه ان المبادىء الزائفة أو غير الحقيقية يجب ألا تقهر بطريقة

مصطنعة حيث أن الغلبة تكون دائما للمبادىء الحقة فى مواجهة المبادىء الزائفة ، وهذه المبادىءالحقة تستطيع أن تحل بطريقة طبيعية محل تلك الزائفة . والمبادىء الحقة عند تطبيقها قد تؤدى فى بادىء الأمر الى بعض المتاعب أو عدم الرضاء بالنسبة لبعض الطبقات أو الجماعات ولكنها فى الأمد الطويل تكون محققة للصالح العام ككل . ولكن يخرج ميل من هذا الاتجاه النفعى الذى بدأه فى تحليل الحرية بالتركيز على ان التبرير الوحيد لفرض قيود على الفرد هو لصالح المجتمع ككل . ولكن الفرد يجب ألا يقهر أو يقيد ضد صالحه الخاص . وان قهر شخص واحد بواسطة المجموع – اذا كان هذا فى صالح المجتمع – فانه لايمكن الدفاع عنه . **أى أنه لايركز فقط على تحقيق أكبر سعادة لأكبر عدد حتى على حساب الفرد بل يركز على الدفاع عن الحرية الفردية كفضيلة أساسية مطلوبة لرفاهية الفرد كانسان** . بعبارة أخرى فان الحرية لأكبر عدد لايجب أن تطيح بحرية الفرد وكرامته ، فهو كانسان يتمتع بكرامة لصيقة به يجب إحترامها من جانب الجماعة ومن جانب الحكومة على السواء .

وبالتالى فان ميل نادى بعدم صهر الفرد فى المجتمع ، لأن الفرد يجب أن يظل بصفاته التى يتمتع بها كانسان ولا يجب أن يطغى أو يهضم الصالحُ العام صالحَ الفرد . فالصالح العام فى رأيه لايتمثل فى رأى الأغلبية ضد الأقلية بل أن الفرص يجب أن تعطى للمعارضة والقلة فى إبداء الرأى .

وفيما يتعلق بالحرية فقد أوضح ميل أن شئون الفرد الخاصة تعتبر من صميم اختصاصه هو وله الحق فى أن يمارسها كيفما شاء وبالطريقة التى يراها ، اى أن كل فرد يجب أن يتمتع بالسيادة على نفسه وجسده وعقله . والمشكلة التى تواجه هذا الرأى هو انه اذا كان الفرد سيد نفسه وان المجتمع لايتدخل فى شئونه مادام لايضر بالآخرين ، فما هو الحد الفاصل بين الشئون العامة والخاصة ؟ ومن هو صاحب الحق فى البت فى هذا الموضوع ؟

فى محاولة لحل هذه المشاكل قام ميل بتعريف الحريات الضرورية للفرد وهى :

أولا : حرية الضمير : وتشمل حرية التفكير والعقيدة وحرية ابداء الشعور والرأى فى الموضوعات المختلفة سواء كانت علمية أو أخلاقية أو دينية ، عملية أو جدلية .

ثانيا : حرية العمل والنشاط الذى يمارسه الفرد وحرية التصرف عامة .

ثالثا : حرية التجمع والتكتل بين الأفراد أى حريتهم فى تكوين اتحادات وجماعات لايكون الغرض منها الحاق الضرر بالآخرين .

وقد أهتم ميل اهتماما خاصا بحرية الفكر حيث رأى أنها يجب أن تكون مطلقة وغير مقيدة بأى قيود . وهو يؤكد على أن أحدا لايستطيع الادعاء بأن حرية الأعمال تتسامى الى مستوى حرية التفكير . وعليه فان حرية العمل قد قيدها بشرط وجود ضرر من ممارسة هذه الحرية على الأفراد الآخرين . وقد ذهب ميل فى دفاعه عن حرية الفكر الى حد تقديسها حيث ذكر أن البشرية أجمعها اذا اختلفت مع شخص واحد فى رأى فليس لها الحق فى إخراس صوته . أى أن للفرد حرية أصيلة وحقاً أصيلاً فى الحكم على الأشياء وفى الاعتقاد عن طريق الاقتناع لا عن طريق القسر أو القهر .

والمجتمع فى رأيه هو الذى يعترف بهذا الحق اللصيق بالانسان والذى يقيم مؤسساته بطريقة تمكن من ممارسة هذا الحق بالذات وبقائه . وقد حاول التوفيق بين حريات الأفراد وواجباتهم نحو الحكومة والمجتمع .

الحكومة التمثيلية :

فيما يتعلق بالحكومة التمثيلية فقد أوضح أن أفضل أنواع الحكومات هى التى توجد فيها السيادة للجماعة ككل ، أى أنها تتحقق فى النظام الديمقراطى وهو ما أطلق عليه الحكومة التمثيلية . واعتبر أن نظام الحكومة التمثيلية يمكن أن يضمن الحرية للأفراد . فالسيادة فى الدولة يجب أن تترك فى أيدى الشعب لأنه خير حكم فيما يتعلق بمصالحه ، ومهمة الحكومة يمكن أن تؤدى بأفضل الطرق وبنجاح إذا مورست تحت رقابة أصحاب المصلحة المباشرة . أى تحت رقابة الشعب .

فضلا عن هذا فقد رأى أن تطوير شخص متكامل يتوقف على ممارسته لكافة طاقاته . وان الحقوق السياسية والمسئوليات مطلوبة بدرجة كبيرة لتطوير طاقات الفرد وثقافته ومعنوياته .

كما وضح أيضا أن مهمة ممثلى الشعب ليست التشريع بل الرقابة حيث عليهم ان يراقبوا بعناية عمل الحكومة وتعريف الشعب بما تقوم به . كذلك عليهم تعيين أعضاء جدد فى الحكومة كلما كانت تصرفات الحكومة تتعارض مع مصالح ورغبات الشعب . وهو وان اعتبر الديمقراطية أفضل حكومة مثاليا لكنه يستهجن المبادىء المميزة للحكومة الشعبية ، وانتقاداته موجهة للواقع العملى للحكومة الشعبية .

وعلى هذا فقد نادى باقتراح إدخال عدة اصلاحات فى النظام الانتخابى البرلمانى وضرورة تنظيم دستور الدولة لضمان توظيف الكفاءات الممتازة فى المجتمع .

وتتلخص أهم هذه الاقتراحات فى التالى :

أولا : من ناحية اختيار الطبقة الحاكمة رأى أنه يجب **ألا** تترك للغالبية الجاهلة ، بل لايصح أن تتساوى أصوات الناخبين حيث يجب اعطاء وزن أكبر للكفاءات ولكن وفقا لرأيه فان هذا لايكفى لاتقاء التفوق العددى للجماهير الجاهلة التى قد تهدد باكتساح الأقلية المتعلمة . ويلاحظ البعض فى هذا الشأن أن هناك تناقضا كبيرا فى رأى ميل فيما يتعلق بالحرية اللصيقة بالفرد حيث أنه فى مجال التطبيق وتوضيح شكل الحكومة التمثيلية ركز على التمثيل النسبى والثقل النسبى للكفاءات خاصة المثقفين .

ثانيـــا : ذكر ميل أن الحكم الفردى يتعارض مع مبدأ السيادة الشعبية ، ووظائف الدولة الحديثة لايمكن أن يتحملها شخص واحد . وعلى هذا فقد حبذ النظام البرلمانى كما سبق ذكره ولكنه رأى ضرورة اجراء تعديلات كبيرة على سلطة البرلمان حتى يمكن

معه الاشتراك فى الاشراف على الحكومة التى اقترح زيادة نشاطها واسناد مهمة الادارة للخبراء وأصحاب المعرفة .

وايمانه بمبدأ حرية الفكر المطلقة قد أكده بضرورة ألا يمثل الرأى العام فحسب ، بل يجب اتاحة الفرصة للأقليات للتعبير عن نفسها والمناقشة بحرية حتى يمكن التعرف على الاتجاهات المختلفة بجدية وأمانة بما يمكن الحكومة من أن تعمل فى ضوء الأوضاع الموجودة فعلا .

ثالثـــا : بما أن البرلمان وهو الممثل للشعب تمثيلا عادلا لا يمكنه بطبيعته أن يقوم بأعباء الحكم ، فانه يتعين اللجوء الى خبراء ومتخصصين للقيام بوظائف الحكم مع قصر وظيفة البرلمان على الاشراف والمناقشة ، حيث أن أعضاءه عامة لايتمتعون بالخبرة التى تمكنهم من القيام بوظيفة التشريع .

ولقد أكد أكثر من مرة أن الحكومة الحرة وراءها مجتمع حر . وفى تأكيده على الحريات وفى مجال بحثه عن الحكومة التمثيلية طالب باعطاء المرأة حريتها كاملة ومساواتها بالرجل .

أهم مساهمات جون ستيوارت ميل :

يعتبر بحق أهم من دافع عن الحرية الفردية ، وبصفة خاصة حرية التفكير والعقيدة وابداء الرأى . ومن مساهماته الأساسية توضيحه للحكومة التمثيلية مع توضيح كيفية تحقيقها واقتراحاته فى هذا الشأن . كما أن تركيزه على ضرورة عدم كبح الأفكار وقهرها حيث المواجهة بين الافكار المتعارضة ستكون فى النهاية فى صالح المبادىء الحقة على حساب تلك الذائفة يعد من الآراء ذات القيمة الواضحة . هذا فضلا عن مناداته بالمساواة التامة بين المرأة والرجل واعطاء المرأة كافة حقوقها ، الأمر الذى يعد متقدما كثيرا بالنسبة لعصره .

الباب الثالث

الفكـر الاشـتراكى

والذى اشترك فى الثورتين الأمريكية والفرنسية فكريا وعسكريا ، فقد جاء بالعديد من الأفكار التى أخذها من بعده أتباعه من الاشتراكيين المنادين بالمبدأ الجماعى . وقد تأثر بطبيعة الظروف التى عاشها فى فرنسا بالمجتمع السياسى والصناعى الذى قام بعد الثورة الفرنسية والذى اختفت فيه المعتقدات القديمة ولكن لم ترسخ محلها معتقدات جديدة .

وقد هدف الى ايجاد نظام اجتماعى هرمى جديد يقوم على الكفاية والعمل ، وذلك عن طريق تقدم المعرفة . فقد اعتبر أن فى إمكانه المساهمة فى هذا المجال ووضع دستور عمل يمكن السير على نهجه . فهو لم يركز فقط على أهمية العلم فى المجتمع بل أكد على أن التقدم المستمر يتمثل فى حركة التصنيع . وركز على تمجيد الصناعة والعمل المنتج وان القيمة الحقيقية فى المجتمع تتمثل فى العمال والزراع وأصحاب المهن الأخرى – وبالتالى فقد رأى أنه يتعين وضع تنظيم جديد للمجتمع يقوم على أساس علمى تمثل فيه الصناعة ورجالها المجال الأول .

ومن الملاحظ أن سان سيمون لم يطالب بالغاء الملكية الفردية ولكن آراءه فى الدولة بواسطة رجال أعمال تختلف أعمالهم ووظائفهم فى صورة شركة أو مصنع كبير وتوزيع الناتج وفقا لمساهمة كل فرد هى أساس المبدأ الجماعى – وقد أسهم أنصاره «السانسيمونيون» فى تطوير أفكاره حيث نظروا الى الملكية الخاصة على أساس أنها آخر الامتيازات المتخلفة عن النظام الاقطاعى وطالبوا بالغائها والغاء الملكية الفردية لوسائل الانتاج .

وعلى الصعيد الآخر نجد أن **روبرت أوين**[7] «Robert Owen» فى انجلترا قدم العديد من الأفكار ذات الطابع الاشتراكى وكذلك العديد من المؤلفات مثل «نظرات جديدة للمجتمع» ، و «العالم الأخلاقى الجديد» و «بناء التشارك بين كافة الطبقات وكل الأمم» و «الثورة الكونية» .

وأوضح أوين أن شخصية الفرد تعكس بيئته الاجتماعية وان تطوير البيئة هو وسيلة الارتقاء بالوجود الانسانى . وانه بصرف النظر عن المتناقضات فى المجتمع التى تنافى العقل أو تنافى الطبيعة الا أنه يمكن

(٧) (١٧٧١ – ١٨٥٨) .

احداث التغيير فى المجتمع عن طريق التخطيط وفقا لأسلوب يستمد من العقل والطبيعة ، فمجمل أفكار أوين مبنى على نظريات أخلاقية ميتافيزيقية . وقد أكد على استنكار الاستغلال فى العمل وظروف العمل الصعبة التى ميزت عصره ، كما أشار الى مفهوم الصراع الطبقى ، ودور العمال ، وقوة اليد العاملة ، وارتباط قيمة الأشياء والسلع بما يبذل فيها من عمل واستخدام وحدات وقت العمل كوحدات للقياس ، وقد انصب اهتمامه على الزراعة لا الصناعة كنشاط اقتصادى . ومع أصالة أفكاره الا أنها لم تتميز بالثورية حيث نظر للدولة كمؤسسة أو ادارة قائمة لتحقيق التنظيم الجديد للمجتمع وخلق النموذج المنشود للشخصية الفردية .

مما سبق يلاحظ أن أفكار ماركس وجدت لها جذورا تمتد عبر التاريخ متمثلة فيمن يمكن أن يطلق عليهم «رواد الفكر الاشتراكى» ولكن يعنينا على وجه الخصوص أفكار ماركس أهم المفكرين السياسيين ورائد الاشتراكية العلمية والذى تحولت الماركسية من بعده إلى عقيدة فعلية أو دين مدنى إلى حد كبير يدين بها الملايين فى انحاء العالم المختلفة . وان كانت افكاره قد ظلت فى عالم الفكر والنبوءات إلى أن ترجمها لينين إلى واقع مع اضافاته الفكرية الرائدة . فالماركسية لم تعد قاصرة على أفكار ماركس وانجلز ولكن اصبحت تمثل تراكم افكار من جاءوا بعدهما خاصة لينين وغيره . واذا كان لينين قد عمل على تطويع الماركسية للظروف المختلفة التى طبقت فيها فى روسيا فى ظل أول ثورة تنجح باسمها فى عام ١٩١٧ ، فإن الماركسيين الجدد يسعون لتطويع الماركسية للظروف التى لم يرتئيها ماركس خاصة القدرة الاستيعابية للنظام الرأسمالى التى مكنته من الاستمرار .

وعليه فقد قسمنا هذا الباب إلى ثلاثة فصول :

الفصل الأول : كارل ماركس .
الفصل الثانى : لينين .
الفصل الثالث : نظرة على تطور الليبرالية الغربية والاشتراكية .

الفصل الأول

كارل ماركس Karl Marx
(١٨١٨ - ١٨٨٣)

تركت أفكار ماركس آثارا هامة فى العالم أجمع والسبب فى شهرتها أن الكثير من أفكاره رغم أنها عولجت من قبل ، وخاصة من جانب بابيف وسان سيمون ، وكذلك منهجه فى التحليل ليس من ابتداعه وانما جاء من قبله استاذه هيجل الذى عرف بارساء ما يعرف بفلسفة التاريخ ، ولكن الجديد فى أفكار ماركس أنه خاطب الشريحة العريضة فى المجتمع وهى الطبقة العاملة ، كما تتميز أفكاره بالمنطقية وباصطباغها بالصبغة الانسانية . ولكن على الرغم من التسلسل المنطقى لأفكاره من الناحية النظرية الا أنها من الناحية التطبيقية العملية لم تطبق وفقا لما جاء به ماركس ولكن طبقت بطريقة مخالفة . فأفكار ماركس جاءت فى شكل تنبوءات لم يتحقق معظمها الى حد كبير وان كانت قد تقبلت بشكلها الكلى من جانب المؤمنين بأفكاره كعقيدة مغلقة «Dogma» غير قابلة للنقاش والجدل . وقد تأثر ماركس بأحوال ألمانيا التى ولد بها وبالأحوال السيئة التى كانت تعيش بمقتضاها الطبقة العاملة أى تأثر بما نتج عن التصنيع وعدم مد ثماره الى الطبقة العاملة . كما تأثر بعدم تطبيق المساواة التى تعتبر الأساس فى الديمقراطية الغربية والتى طالما تحدث عنها المفكرون السياسيون .

وقد أكد ماركس على أن النظام الليبرالى لم يعد يتمشى مع مرحلة التصنيع ولم ير امكانية اصلاحه وانما احلاله ببديله . وماركس وان تأثر بأفكار أستاذه هيجل الا أنه ثار عليها وقلبها رأسا على عقب كما ورد فى

تعبيره . وقد أحل المادية محل الروح التى قال بها هيجل . وقد عبر ماركس عن هذا بقوله : «لايختلف منهجى الديالكتيكى فى الأساس عن منهج هيجل فحسب . بل هو نقيضه تماما ، ذلك أن هيجل يعتقد أن حركة الفكر التى يجسدها باسم الفكرة هى مبدعة الواقع الذى ليس الا الصورة الظاهرية للفكرة . أما أنا فأعتقد على العكس أن حركة الفكرة ليست سوى انعكاس حركة الواقع وقد انتقلت الى ذهن الانسان» .

المؤثرات التى أثرت على فكره :

وقد ولد ماركس فى المانيا من أبوين يهوديين ، بل ان أجداده من الجانبين كانوا ولأجيال من الحاخامات . وقد تحول والده - الذى كان محاميا على درجة من الثراء - الى المسيحية بعد أن تهدد مركزه بسبب القوانين المعادية لليهود بعد سقوط نابوليون وضم أراضى الراين - حيث ولد - الى بروسيا(١) . وقد عاش ماركس معظم حياته فى انجلترا فى المنفى وقد بدأ بدراسة القانون ثم التاريخ والفلسفة وعمل بالصحافة ولما اغلقت الصحيفة رحل لباريس ودرس الاقتصاد السياسى ، وقد طرد من باريس فلجأ الى بروكسل . وقد شاركه أفكاره الثورية التى تميز بها زميله فردريك انجلز . وقد عمل ماركس بالسياسة منذ صغره وقام - وهو فى نحو الثلاثين من عمره - بالاشتراك مع انجلز فى كتابة أهم أعماله «المانيفستو الشيوعى» أو «بيان الحزب الشيوعى»(٢) متخذا من المؤتمرات

(١) انظر ولمزيد من المعلومات عن حياة كارل ماركس :

David Mclellan, the Thought of Karl Marx, 2 nd edition, London : Macmillan, 1980, pp . 3 - 16 .

انظر ايضا . Frederick Engels, «Karl Marx» in Marx & Engels, Selcled works, Vol II pp . 156 - 166 .

(٢) وقد جاء كنتاج لتكليف من «عصبة الشيوعيين» - وهى جمعية عمال أممية سرية وذلك فى مؤتمرها المنعقد فى لندن فى نوفمبر ١٨٤٧ - لماركس وانجلز بوضع «برنامج مفصل للحزب ، نظرى وتطبيقى» ، لينشر باللغات الانجليزية ، والفرنسية ، والألمانية ، والايطالية والفلمنكية والدانماركية . كما صدرت الطبعة الروسية منه فى ديسمبر ١٨٤٧ .
انظر ماركس وانجلس ، بيان الحزب الشيوعى ، موسكو : دار التقدم ، د . ت .=

والثورات سبيلا لنشر أفكاره الشيوعية . وكان لكتاباته أثر فى ابعاده حيث عاش فى انجلترا حتى وفاته وساهم انجلز فى اعداد افكاره للنشر ، وسبق أن قام معه باعداد العديد من المؤلفات كما أن انجلز هو الذى قام بنشر الجزءين الثانى والثالث من «رأس المال» بعد وفاة ماركس . وقد ذكر انجلز أن ما أسهم به مع ماركس كان فى مقدور ماركس تحقيقه بدونه ، وان ما أنجزه هو وماركس لم يكن بمقدوره تحقيقه بدون ماركس . وأنه لولا ماركس لما كانت نظرية المادية الديالكتيكية ..ومع هذا فان انجلز كانت له جهوده الخاصة فى تطبيق تلك النظرية على العلوم الطبيعية والرياضية حيث يحدد القوانين الجدلية فى الطبيعة ، وتعتبر آراؤه مكملة لما جاء به ماركس فى «رأس المال» .

وقد قدم ماركس العديد من المؤلفات بعضها بالاشتراك مع انجلز . وأهم تلك الانجازات هى «مانيفستو الحزب الشيوعى» أو «البيان الشيوعى» ، و «رأس المال» وهما فى شكلهما النهائى نتاج مشترك لهما ويتضمنان أهم أفكار ماركس . هذا بالاضافة الى «الايديولوجية الألمانية» ، و «الصراعات الطبقية فى فرنسا» ، و «مساهمة فى نقد الاقتصاد السياسى» ، و «الحرب الأهلية فى فرنسا» . فضلا عن هذا فقد انفرد ماركس بنشر العديد من الأبحاث والمؤلفات فى كافة المجالات الفلسفية والاجتماعية والاقتصادية والسياسية ولعل أهمها : «حول المسألة اليهودية» ، و «مساهمة فى نقد فلسفة القانون عند هيجل» ، و «الاقتصاد السياسى والفلسفة» ، و «العائلة المقدسة» ، و «تاريخ المذاهب الإقتصادية» . كما انفرد انجلز كذلك ببعض المؤلفات أهمها : «حالة الطبقة العاملة الانجليزية» ، و «فيورباخ ونهاية الفلسفة الألمانية التقليدية» .

= ولمزيد من المعلومات عن عصبة الشيوعيين انظر :

Frederiek Engels, «On History of the Communist League» in Marx & Engels, Selected works, Vol . II, op . cit . , pp . 238 - 357 .

وعن النص الانجليزى : للمانيفستو الشيوعى انظر :

Karl Marx & Friedrich Engels, The Communist Manifesto, with selections from The Eighteenth Brumaine of Louis Bonaparte & Capital by Karl Marx, Edited by Samuuel H . Beer, Crofts Classics, New York : Appleton - Century - Crofts, Inc . , 1955 .

انظر أيضا : Marx & Engels, Selected Works, Vol . I . , op . cit . , pp . 21 - 65 .

وهناك ثلاثة تيارات أثرت فى أفكار ماركس :

أولا : **الفلسفة الألمانية** : حيث تأثر بمنهاج هيجل فى التحليل وان كان تأثره بموقف دولته المانيا بعد هزيمتها من فرنسا عدوتها قد أثر فى رغبته فى التغير الجذرى وليس الاصلاح .

ثانيا : **الثورة الفرنسية** ، وقد تأثر على وجه الخصوص بالاشتراكية الفرنسية إذ تأثر بأفكار العديد من المفكرين خاصة بابيف وسان سيمون .

ثالثا : **الاتجاهات الاقتصادية الانجليزية** ، حيث تأثر بأفكار الاقتصاديين الانجليز خاصة أن العالم تحكمه قوانين اقتصادية محددة .

وقد تأثر ماركس بالظروف فى انجلترا – الدولة التى عاش فيها بعد نفيه من ألمانيا – حيث اعتقد أن الأوضاع فيها فى ظل النظام الرأسمالى فى التصنيع تعتبر أكثر تدنيا مما ساد فى المانيا مما جعله يعمم تحليله ليس فقط من واقع المانيا ولكن أيضا من الظروف السائدة فى وقته . وتعتبر أفكار ماركس متكاملة وتكون أساس ما يعرف بالاشتراكية الثورية التى درج على تسميتها «الشيوعية» والتى تختلف عن غيرها من الاشتراكيات فى أنها اشتراكية علمية كما أطلق عليها ماركس ، على خلاف الاشتراكيات المثالية ، حيث ترتكز على فلسفة محددة وحتمية للتاريخ . كما أنها ثورية حيث تختلف عن الاشتراكيات الديمقراطية التى تنبذ الثورة وتهدف الوصول الى الاشتراكية بوسائل تدريجية بدلا من الثورة التى جعلتها الشيوعية أساسا لتحقيق أهدافها .

وفى هذا المجال يؤكد ماركس رأيه قائلا : «ان المفكرين السياسيين طالما سعوا الى التعرف على العالم ولكن الفكرة الأساسية هى تغييره وليس التعرف عليه» .

الملامح الاساسية لأفكار ماركس :

تعددت جوانب أفكار ماركس من فلسفية إلى تاريخية إلى اقتصادية إلى سياسية ويعنينا الجوانب السياسية والتى تتمثل فى صراع الطبقات

وثورة البروليتاريا ، وان كان تفهمها لايكون إلا فى أطار النظرة الكلية لآرائه التى تمثل نظرية متكاملة .

الجوانب الفلسفية : أخذ عن هيجل فكرة الجدلية أو الديالكتيكية على أساس أن العالم قائم على التطور وفقا لعملية ديناميكية وليس استاتيكية جامدة وان هذه العملية تتكون فى شكل متناقضات والتوليف بينها .

ولكن بينما طبق هيجل هذه الفكرة على الأفكار الصرفة طبقها ماركس على السلوك المادى ونظر الى التطور على أساس أنه صراع بين الفئات الاجتماعية وأشكال المجتمع . ففى الوقت الذى رأى فيه هيجل أن الفكرة المطلقة – التى ترادف فى رأيه فكرة الألوهية – هى أساس الوجود ، فان ماركس أحل المادة محلها ورأى أن المادة هى أساس الوجود ، من هنا كانت المادية الجدلية ، وقد تبلور عن هذا ثلاثة أسس قامت عليها وهى : قانون وحدة الأضداد وصراعها ، وقانون تحول التغيرات الكمية الى كيفية ، وقانون نفى النفى[3] . وان التفاعل فى اطار

(٣) **وقانون وحدة الأضداد وصراعها** قائم على الايمان بأن كل شيء يحتوى نقيضه : أى يحتوى على الشيء وضده ، أى السالب والموجب ؛ وأن هذا التناقض يولد الصراع الذى يكون التطور . وبتطبيق ذلك على النظام الرأسمالى يرى ماركس أن ذلك النظام قائم على البورجوازى والعامل (البروليتارى) وهما متناقضان ومتضادان ومتصارعان . ومن ذلك الصراع بينهما يتم التقدم ويسير التاريخ وفقا للحتمية التاريخية من مرحلة الرأسمالية إلى مرحلة ديكتاتورية البروليتاريا ومنها إلى الشيوعية .

أما قانون تحول التغيرات الكمية إلى نوعية (أو كيفية) أن التاريخ – وهو يتمثل فى الصراع الطبقى – فى انتقاله من مرحلة إلى مرحلة أخرى يمر فى أول الأمر بتغيرات كمية ليس لها تأثير كيفى كبير أو واضح ولكن تراكمها يحدث فجأة تغييرا كيفيا ويكون ذلك عن طريق الثورة التى تغير المجتمع وعلاقاته تغييرا كيفيا .

أما قانون نفى النفى أو سلب السلب : فبموجبه فإن التاريخ ينتقل من مرحلة إلى مرحلة – وفقا للقوانين المذكورة – وكل من هذه المراحل هى نفى للمرحلة السابقة عليها : فمرحلة العبودية نفى لمرحلة الشيوعية الأولى أو البدائية ، ولكن مرحلة الاقطاع هى نفى لمرحلة العبودية ، ومرحلة الرأسمالية نفى لمرحلة الأقطاع ومرحلة الاشتراكية نفى لمرحلة الرأسمالية . وبالتالى يمكن النظر إلى مرحلة الاشتراكية مثلا على أنها نفى النفى (فهى نفى للرأسمالية التى هى نفى لمرحلة الاقطاع) وهكذا . وهو يرى أن كل مرحلة لاتنفى سابقتها فقط ، بل أنها تظهر متناقضات لاتحل إلا عن طريق عنصر جديد يتضمن الجانب الايجابى أو الصالح من المرحلة التى يجب أن تزول . ومن هنا فإن كل مرحلة لاحقة تعتبر اسمى من سابقتها .

هذه القوانين ينتهى بمرحلة الشيوعية كأسمى مرحلة حيث تنتهى الجدلية والمتناقضات .

الجوانب التاريخية :

رأى أن العالم المادى هو العالم الحقيقى وان الأفكار والمشاعر انعكاس للحقيقة . فالوجود الاجتماعى هو الذى يحدد وعى الأفراد وليس العكس : حيث الوجود الاجتماعى يمثل البناء التحتى الأساسى لوعى الأفراد باعتباره البناء الفوقى . وقد طور ماركس من هذا نظرية عن الحتمية الاقتصادية . رأى بموجبها أن التطور فى عملية الانتاج ينتج من التطور التكنولوجى والتنظيم الاقتصادى ويؤدى الى تغيرات فى عناصر الملكية والتنظيم الطبقى . وهو بهذا ينتج الايديولوجيات المختلفة التى عن طريقها تبرر الطبقات الاجتماعية مصالحها المتعارضة .

وقد قسم ماركس تاريخ البشرية الى خمس مراحل رئيسية ، وذلك طبقا لعلاقات الانتاج[4] ودورها فى تاريخ البشرية :

(١) مرحلة الشيوعية الأولى : أو مرحلة المجتمع البدائى والتى قامت على أساس الشيوع فى الملكية وفى استغلال الموارد الطبيعية فلم يعرف الانسان فى تلك المرحلة طعم الملكية الخاصة واعتمدت هذه المرحلة على وجود وفرة نسبية فى الموارد وقلة الحاجات البشرية نسبيا ولكن مع تعدد الحاجات البشرية وازدياد أعداد الأفراد بدأت الموارد تندر نسبيا وبدأ الصراع من أجل الحصول على الموارد لتبدأ مرحلة جديدة .

(٢) مرحلة العبودية : حيث تميز المجتمع هنا – وقصد به المجتمع الاغريقى والرومانى – بظهور الملكية الخاصة وبالتالى ظهور نظام الرق والعبيد كطبقة ، وظهور نظام الأسياد كطبقة أخرى أى تميزت هذه المرحلة بظهور الطبقات والملكيات الخاصة وبدأ الصراع بين العبيد

(٤) وهى تتمثل فى العلاقات المتشابكة للمنتج والمستخدم فى هذا النشاط ومنها العلاقات القائمة بين المشتغلين بمختلف فروع الانتاج فضلا عن العلاقة الخاصة بملكية الأموال ووسائل الانتاج (وهى مايتطلبه الانتاج من أدوات ومنشآت وغيرها من الأصول الثابتة وبالطبع بالاضافة إلى العنصر البشرى الذى يتولى المهام الانتاجية) .

وأسيادهم لكى يظهر لنا نظام جديد ناتج عن هذا الصراع .

(٣) **مرحلة الاقطاع** : أو مجتمع القرون الوسطى الاقطاعى ، وتميزت هذه المرحلة أيضا بوجود الملكية الخاصة وبوجود الطبقات وأدوات الانتاج الرئيسية فى هذه المرحلة هى نفسها فى مرحلة الانتاج السابقة وهى الأرض الزراعية ، وبالتالى فان الطبقات الموجودة فى ذلك المجتمع كانت طبقة النبلاء وأمراء الاقطاع وطبقة عبيد الأرض (الأقنان) . وبزيادة الأنشطة الاقتصادية فى المجتمع وتطورها مع بداية ظهور التكنولوجيا والمخترعات الحديثة تكونت لنا طبقة جديدة وهى الطبقة البرجوازية – التى بدأت ثورية فى أول الأمر – ونشأ الصراع بين هذه الطبقة الجديدة وبين طبقة النبلاء لينتج لنا نظام آخر ومرحلة جديدة .

(٤) **مرحلة الرأسمالية** : أو مرحلة المجتمع الرأسمالى ، وهى النظام الذى تولد عن انتصار الطبقة البرجوازية وتحطيم النظام الاقتصادى الاقطاعى . ولكن ماركس رأى أن هذا النظام الرأسمالى ايضا حمل فى طياته بذور فنائه حيث انه أوجد طبقة ثانية تعارضت مصالحها مع مصالح الطبقة البرجوازية وهى طبقة العمال وتتميز هذه المرحلة بوجود طبقتين متعارضتين أيضا وبتعدد النشاط الاقتصادى وتنوعه وبالتطور التكنولوجى فى وسائل الانتاج .

(٥) **النظام الاشتراكى** : أو «مجتمع المستقبل الاشتراكى» ، وهو النظام الذى سيرث النظام الرأسمالى ويرى ماركس أنه أولى خطوات الشيوعية التى ينشد تحقيقها ويرى أن النظام الاشتراكى حتمى الحدوث وفقا للمادية التاريخية ويتميز هذا النظام بسيادة طبقة واحدة أطلق عليها اسم طبقة البروليتاريا حتى يتم التحول للشيوعية وتختفى الطبقية نهائيا .

وعليه فإن قمة الجدلية والتطور التاريخى هو قيام مجتمع شيوعى يختفى فيه الاغتراب – والاساس فيه الاستغلال من خلال الملكية الخاصة لوسائل الانتاج – وهو ماميز أول مراحل تاريخ البشرية فى ظل الشيوعية الأولى فى المجتمع البدائى .

الجوانب الاقتصادية :

رأى أن الاقتصاد يحكم كل شىء بما فيه الدين والسياسة والمعنويات أى أن الأولوية قد أعطيت للاقتصاد كموجه لكافة أوجه الحياة . وأن العمل هو أهم عناصر الانتاج(٥) .

وقد اتخذ ماركس عن الاقتصاديين الكلاسيكيين الانجليز خاصة ، أن العمل هو أساس القيمة فالعامل لايحصل على نتاج عمله بل على أقل أجر ممكن بينما يتمتع بنتاج هذا العمل غيره من البرجوازيين المستغلين للعامل حيث يحصلون على فائض القيمة : وهو الفرق بين ما يدفع للعامل وبين النظير الحقيقى للعمل الذى يقوم به . ويرى ماركس أن العامل مقيد وهو فقير ، لأنه لايملك وسائل الانتاج فهو لايملك سوى عمله أى سوى أن يؤجر نفسه لأصحاب رأس المال ، وبالتالى فان عليه أن يتقبل علاقات الانتاج والشروط التى يفرضها عليه صاحب رأس المال . وفى هذا المجال يلاحظ أن ماركس فى أفكاره يتناول مفهوم الاغتراب أو الاستلاب والذى تحدث عنه روسو بأنه وجد فى حالة الطبيعة . أما ماركس فيتناوله على أساس أن العامل يستغل من جانب الغير ، وبالتالى فهناك اغتراب للعامل عن نفسه وعن عمله أى هناك حائل بين الفرد ونفسه نتيجة الاستغلال . وان كان روسو قد عممه على الفرد كفرد بينما ركز ماركس على عدم حصوله على المقابل الفعلى لعمله .

الجوانب السياسية فى أفكار ماركس :

وتتمثل فى صراع الطبقات وثورة البروليتاريا التى تؤدى إلى ديكتاتورية البروليتارية كمرحلة انتقالية للوصول إلى الشيوعية . حيث أن كتابات ماركس تتضمن القليل من النصوص السياسية التى يعتبر أغلبها مختصرا الى حد بعيد وذات طبيعة حكمية ذاتية فى الغالب . وهى تمثل

(٥) وتتمثل فى عمل ، رأسمال ، وتنظيم .
ولمزيد من المعلومات عن الابعاد الأقتصادية أنظر :
كارل ماركس ، رأس المال : عملية تداول رأس المال ، اشرف على إخراجه فردريك انجلز ، ترجمة د . راشد البراوى ، القاهرة : مكتبة الانجلو المصرية ، ١٩٦٩ .

على وجه الخصوص انتقادات مجزأة للعقائد السياسية أو المواقف السياسية التى عارضها أو حللها . ولكنها تدل على معرفتها العميقة بالأحداث السياسية الماضية والمعاصرة . وان يبدو واضحا أن ما ينقص آراء ماركس وكذلك آراء انجلز هو : التحليل المنهجى للوظائف المحددة للدولة ، وللاختلافات بين النظم المختلفة .

أولا : الصراع الطبقى وثورة البروليتاريا :

فقد نظر ماركس الى الدولة على أنها مجرد وهم زائف ، وبالتالى يجب البحث فى جوهرها وهو الصراع الطبقى . وهو فى تحليله قد تأثر بأفكاره فى مختلف المجالات .

فالديالكتيكية السابق ذكرها أدت بماركس الى النظر للصراع على أنه المفتاح الرئيسى للوضع الاجتماعى . من ناحية أخرى ، فان الحتمية الاقتصادية أدت به الى النظر فى جذور هذا الصراع فى الأساس الاقتصادى . وكذلك فان مبدأ فائض القيمة أدى به الى أن تعارض المصالح الاقتصادية فى المجتمع هو القائم بين العمال والرأسماليين المستغلين لهم فى سبيل الحصول على فائض القيمة الذى أتى به العمال أنفسهم .

وقد عبر ماركس وانجلز بوضوح عن مبدأ الصراع الطبقى بقولهما فى المانيفستو الشيوعى : «إن تاريخ كل مجتمع بشرى إلى يومنا هو تاريخ الصراع بين الطبقات»(٦) . كأن الصراع هو أساس وجوهر المجتمعات على مر العصور ، ولكنه اعتبر ان البرجوازية الحديثة قد أسهمت فى ظل النظام الرأسمالى فى تبسيط الصراع بين الطبقات حيث تطور الوضع الى وجود طبقتين كبيرتين تواجه كل منهما الأخرى ، وتعارضها فى مصالحها وهى : الطبقة البرجوازية «Bourgeosie» وطبقة البروليتاريا

(٦) انظر : Marx & Engels, The Communist Manifesto, op . cit . , p . 9 .
وقد أوردت الترجمة العربية للمرجع المذكور النص كالتالى : «ان تاريخ كل مجتمع ... إلى يومنا هذا لم يكن سوى تاريخ نضال بين الطبقات» .
انظر : ماركس وانجلس ، بيان الحزب الشيوعى ، مرجع سابق ، ص ٤١ .

«Proletariat» . أى أن النظام الرأسمالى قد بسط الصراع ولكن زاده حدة(٧) .

وقد ذكر ماركس أن البرجوازية خرجت من النظام الاقطاعى كقوة ثورية وفرضت أفكارها على المجتمع ونظمه وفقا للتجارة الحرة وسيطرة المادة ، مما جعل الأسرة باعتبارها اساس الدولة مجرد وحدة قائمة على العلاقات المادية الخالصة . وقد قامت البرجوازية بتحرير قوة انتاجية جديدة من النظام الاقطاعى للملكية ، وحلت محله تنظيماتها الاقتصادية والسياسية .

وقد لاحظ ماركس ان ملكية وسائل الانتاج تؤدى بالضرورة لخلق مصالح طبقية تعمل بموجبه الطبقة المالكة لتلك الوسائل على السيطرة على الدولة واستخدامها كأداة لاستغلال الآخرين فى الدولة . وهو يوضح رأيه هو وانجلز فى السلطة السياسية بقولهما على سبيل الاطلاق : «السلطة السياسية بالمعنى الصحيح هى السلطة المنظمة لطبقة من أجل اضطهاد طبقة أخرى»(٨) .

كما رأى ان النظام الرأسمالى حوى فى طياته بذور فنائه حيث قام بتجميع البروليتاريا فى المدن وعن طريق احباطها وذلك نتيجة عدم تمتعها بما يوازى عملها مما خلق الشعور بالاضطهاد وعدم الرضا بالوضع القائم . والنظام الرأسمالى بتبلوره يبلور تناقضات داخلية بفعل القوانين التى اعتبرها ماركس حتمية . وهذه القوانين تتمثل فى تراكم رأس المال أى زيادة الغنى فى جانب البرجوازية بجانب قانون تركيز رأس المال فى أيد قليلة من الطبقة البرجوازية مما يعرقل المنافسة الحرة ويلقى بالبعض من صغار للبرجوازيين الى صفوف البروليتاريا نتيجة لعدم تحملهم المنافسة . بجانب قانون زيادة بؤس العمال . فكأن زيادة الغنى فى جانب البرجوازية سيرتبط به وفقا لتحليله ازدياد من سيمتلكون هذا الغنى فى مقابل ازدياد البؤس فى جانب العمال مع زيادة قوتهم العددية .

(٧) المرجع السابق ، ص ٤٢ .
(٨) المرجع السابق ، ص ٧٥ .

وقد تناول المفكرون المختلفون أمر تنظيم الملكية ، وإن كان المفكرون الاسلاميون قد بنوا أفكارهم على الأسس المستمدة من الشريعة والتى نظمت أمر الملكية وغيرها من الأمور الدنيوية .

ومن أهم رواد الفكر الاشتراكى **توماس مور**[4] «Thomas Moore» الذى يعتبر مثل افلاطون ، فى وقوعه فى عالم المثاليات ، فقد تخيل فى كتاباته جزيرة مثالية – يوتوبية – ليست موجودة فى الواقع ولكنها موجودة فى أفكاره ويتمثل فيها هناء البشرية ، حيث تتحقق السعادة وتنمحى الشرور . وقام بتحليل نظامها السياسى وانتقاد الأوضاع القائمة فى دولته عن طريق تخيله للأوضاع فى الجزيرة على نقيض ما هو موجود فى المجتمع . وكانت أفكاره رد فعل للظروف المضطربة فى انجلترا فى عصره . فقد تصور الأفراد فى هذا المجتمع اليوتوبى السعيد حيث لايعطون وزنا للنقود ولا المادية الفردية ، كما لايعطون وزنا للتجارة الداخلية حيث الملكية على الشيوع . وأوضح أن العائلة باقية ومحترمة وان كان يسمح للحكام بأخذ أطفال بعض الأسر كثيرة الانجاب واعطائها للأسر التى لاتنجب . والعائلة وحدة اجتماعية واقتصادية وسياسية أيضا حيث تتكون مجالس عائلات وتتولى الانتخاب والتمثيل . كما تخيل أن حجم دولته محدود ، وبالتالى فان على الحكام أن يأمروا الأفراد بالهجرة للجزر المجاورة اذا دعا الأمر . وأهالى هذه الجزيرة السعيدة يتمتعون بحرية العقيدة ويؤمنون بوجود إله قوى وان كان قد آمن بوجود أقلية ملحدة . وكذلك أوضح جماعية الانتاج وتركيز الجميع على الصالح العام باعتباره الأساس الوحيد لتحقيق مصلحة كل فرد .

ومع جاذبية افكاره فقد ظلت فى عالم المثاليات حيث لم يوضح الأساليب العملية التى يمكن عن طريقها تطبيق هذا العالم المثالى أو الوصول اليه . فأفكاره مثل أفكار افلاطون تعتبر رد فعل لمجتمعه ومحاولة انتقاد الوضع فى صورة يرسمها فى خياله .

أما أهم المفكرين السياسيين الذين نادوا بالأفكار الاشتراكية الثورية

(٤) (١٤٧٨ – ١٥٣٥) .

من قبل ماركس نخص بالذكر منهم **فرانسيس بابيف**[5] «Fransis Babeuf» الذى أتى فى القرن ١٨ فى عصر الثورة الفرنسية التى اشترك فيها فكريا وعسكريا ، ويعتبر من أهم دعاة الاشتراكية وكان لأفكاره الثورية فى هذا المجال ولجهوده لجعلها فى عالم الواقع أثرها فى أنه أعدم فى النهاية وذلك لتكوينه منظمة سرية لقلب نظام الحكم .

وقد آمن بابيف بفكرة المساواة المطلقة بين الجميع ، كما نادى بالملكية العامة للأرض بين الجميع وتوزيع الناتج القومى بين المواطنين على السواء . وكان من أهم أعضاء جماعة عرفت بالمساويين وكان أول من أعد أسلوبا ثوريا لتحقيق المجتمع الشيوعى المنشود بدلا من الاعتماد على مجرد التخيل والتصور الذى كان ركيزة سابقيه . وقد سار الكثير من الاشتراكيين الثوريين على أفكاره وقلدوه . وقد عمل بابيف على نشر أفكاره بين العمال فى باريس وكون خلايا سرية فى الجيش والبوليس ايمانا منه بأن العنف ضرورى لأن الطبقة الغنية لايمكن أنَ تتنازل عن ممتلكاتها الا بالقوة من جانب العمال أصحاب المصلحة الحقيقية . كما رأى أن الثورة الاشتراكية لابد أن تمر بعد نجاحها بفترة ديكتاتورية يتم فيها تصفية تناقضات المجتمع والتمهيد لمجتمع شيوعى يقوم على خدمة الجماعة ككل ، وتلغى فيه المساواة فى الدخول كما تكفل الخدمات الطبية والتعليمية للجميع .

هذا ويلاحظ التقارب الكبير بين أفكار بابيف وأفكار ماركس وانه كلما اقتربنا من التصنيع كلما اقتربنا من الأفكار التى عبر عنها ماركس . فبابيف كان سباقا فى العديد من الأفكار التى جاء بها ماركس خاصة ما يتعلق بحتمية الثورة ومرحلة ديكتاتورية البروليتاريا والشيوعية كمرحلة نهائية . والدولة التى يقترحها بابيف باختصار هى دولة انتاج وعمل تتولى أمورها مجموعة من الموظفين المنتجين ، ويتمتع المواطن المنتج وحده بالحقوق السياسية – كما يفرض نظام بابيف وحدة الزى والطعام على جميع المواطنين .

أما سان سيمون[6] «Saint Simon» الذى يعرف بالكونت الثائر

(٥) (١٧٦٤ – ١٧٩٧) .

(٦) (١٧٦٠ – ١٨٢٥) .

يعتبر ماركس أشهر المفكرين السياسيين ، وبالطبع أشهر المفكرين الاشتراكيين ، ولكنه لم يكن أول من فكر فى الأفكار الاشتراكية ولا فيما آلت اليه الليبرالية الغربية من ناحية عدم تطبيق الأساس الديمقراطى خاصة للطبقات العريضة من العمال أى عدم تحقق المساواة السياسية الفعلية التى طالما نادى بها رواد الليبرالية الغربية فضلا عن عدم مد ثمار التصنيع للشرائح العريضة من العمال ، الأمر الذى أدى بماركس الى المناداة بضرورة الاطاحة بالنظام بأكمله واحلال بديله ، وهو الاشتراكية ، ثم الشيوعية فى النهاية .

وما وصلت اليه الليبرالية الغربية هو ما دعا مفكرين آخرين الى محاولة إصلاح النظام والتغلب على ما واجهته الليبرالية الغربية من مشاكل عند التطبيق خاصة فى عصر التصنيع ، وينعكس هذا فى آراء هيجل وجون ستيوارت ميل كما سبق توضيحه .

ومع أن ماركس يعتبر أهم المفكرين الاشتراكيين فقد سبقه فى هذا المجال العديد من المفكرين(١) الذين تركزت أفكارهم فى **جوهر الأشتراكية وهو أن الفرد هو الغاية ولكن المجتمع هو الوسيلة وهى فى هذا تختلف عن الليبرالية الغربية التى تركز على أن الفرد هو الغاية والوسيلة وبالتالى يجب اطلاق حريته خاصة فى المجالات الاقتصادية والاجتماعية .**

وكما أن الأفكار الاشتراكية تركز على قيمة الجماعة ، فهى فى نفس الوقت تركز على ضرورة التغلب على مشاكل الملكية الخاصة وتضييق إن لم يكن إذابة الفوارق الطبقية .

(١) هناك العديد من المراجع فى هذا المجال نذكر منها : توشار ، مرجع سابق ، ص ٤٣١ - ٤٦٩ . وبول لويس ، الفكر الاشتراكى فى مائة وخمسين عاما ، ترجمة عبد الحميد الدواخلى ، القاهرة : الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٩٧٢ .
Frederick Engels, «Socialism : Utopia & Scientific,» in Karl Marx & Frederick Engels Selected Works, in Two Volumes, Fifth Impression, Moscow : Foreign Language Publishing House, 1962, Vol . II, pp . 93 - 166 .

هذا وتتجاذب المفكرين السياسيين فى مجال الفكر الاشتراكى عامة قديما وحديثا ثلاثة تيارات أساسية : أولها مثالى يوتوبى ، والثانى ثورى والأخير إصلاحى .

ومن الملاحظ أن الشيوعية أسبق فى الفكر السياسى من الاشتراكية(٢) . فقد سبق أن أوضحنا أفكار **أفلاطون** فى الشيوعية - والتى تأثر فيها بتجربة اسبرطة - وإن كانت تختلف جوهريا عن الأفكار الشيوعية الحديثة فى أنها كانت ذات أساس أرستقراطى وليس ديمقراطيا(٣) . الا أنه فى مجال تناولها أوضح قيمة الجماعة وخطورة الملكية الخاصة وضرورة القضاء عليها بالنسبة للفئات العليا وحتى فى شيخوخته وأفكاره الأكثر واقعية فقد اهتم أيضا بضرورة تدخل الدولة لتنظيم الملكية الخاصة وتقليل الفوارق الطبقية . فقد ذهب افلاطون فى تطبيقه للشيوعية الى أبعد مما ذهبت إليه الافكار المعاصرة اذ نادى بالغاء الاسرة تماما .

وعلى الصعيد الآخر أوضحنا أهم انتقادات **أرسطو** لأفلاطون فى هذا المجال - على أساس أن الشيوعية كما صورها غير انسانية وغير عملية - ودفاعه الشديد عن الأسرة والملكية الخاصة ، مع التأكيد على ضرورة تدخل الدولة لتحقيق العدالة بشقيها التوزيعى والتصحيحى وذلك تطبيقا ليس فقط على الثروة ولكن على كل الخيرات فى الدولة ، الأمر الذى بلوره بوضوح **الفارابى** فيما بعد موضحا دور رئيس الدولة فى ذلك وأسس التوزيع .

وعلى الرغم من الاختلاف الأساسى بين الفكر السياسى المسيحى ، الذى رأى أن الملكية شر ونتيجة للخطيئة الأولى ، والفكر السياسى الاسلامى الذى رأى أنها خير ، إلا أن هناك تأكيدا على أهمية تنظيمها .

(٢) ظهرت كلمة الاشتراكية فى انجلترا وفرنسا فى وقت واحد تقريبا فيما بين ١٨٣٠ و ١٨٤٠ .
انظر : توشار ، مرجع سابق ، ص ٤٣١ .

(٣) انظر : ص ٦١ - ٦٤ من هذا المؤلف .

أما بالنسبة للبرجوازية فهى فى حربها مع بقايا الاقطاع وبرجوازيِّ الأمم الأخرى ستحتاج لتأييد البروليتاريا كحليفة لها ، وبالتالى ستحصل البروليتاريا على التعليم السياسى وعن طريقه ستحارب البرجوازية كأنه وفقا لوجهة نظره فان البرجوازية ستسعى للحصول على البروليتاريا كحليف ، وبالتالى ستحصل البروليتاريا على التعليم السياسى الذى سيكون سلاحها فى محاربة البرجوازية . من ناحية أخرى فان انتقال صغار البرجوازيين نتيجة لعدم تحملهم المنافسة الى صفوف البروليتاريا سيدعم هذه الطبقة ويمدها بالفئات المثقفة . من ناحية ثالثة فانه وفقا لتحليل ماركس فان تطور النظام الرأسمالى سيؤدى ببعض عناصر البرجوازية خاصة المثقفين الى الانتقال اختياريا للبروليتاريا ، مثلما انتقلت بعض فئات النبلاء فى نظام الاقطاع الى تأييد البرجوازية حيث كانوا أكثر تحررا من غيرهم . نتيجة كل هذه العوامل ستصبح البروليتاريا قوة ثورية هائلة فضلا عن وجود اعتبارات تزكى هذه الثورية فى البروليتارى : فالعامل البروليتارى ثورى ، حيث لايملك ما يخشى عليه ، وكذلك ليس لديه الشعور بالقومية ، فضلا عن أنه لا يثق فى أخلاقيات ولا دين المجتمع حيث يعتبرها ممثلة لمصالح البرجوازية وانها تفسرها وفقا لمصالحها . فثورة البروليتارى تعبر وفقا لتحليل ماركس عن التقاء الحق والقوة فى جانب البروليتاريا(٩) .

وقد اعتبر ماركس فى تحليله أن الدولة والقومية والقوانين الدينية والمعنويات ليست الا تعبيرا عن مصالح البرجوازية المستغلة وبالتالى ربطها بالنظام الرأسمالى ولم يثق فى أى منها . كما رأى أن الأزمات الدورية التى يتعرض لها النظام الرأسمالى تزيد بالضرورة بفعل القوانين السابقة . أى تزيد من حدتها الى جانب التناقضات الداخلية . وان المواجهة بين هاتين الطبقتين الرئيسيتين فى المجتمع ستؤدى الى انتصار البروليتاريا فى الاطاحة بالبرجوازية والوصول الى الحكم وجعل نفسها طبقة حاكمة

(٩) لمزيد من المعلومات انظر : Dr . Horeya T . Megahed, The Proletarian Revolution : Between Might & Right, Bulletin of The Faculty of Law, Alexandria Univ . , Vol .xvii, No . 2 , 1975 .

فى مرحلة انتقالية لازمة لتصفية التناقضات فى المجتمع حتى يمكن الوصول الى الشيوعية فى المرحلة النهائية إذ تختفى الدولة كأداة للاستغلال وتعارض المصالح والملكية الفردية لوسائل الانتاج وتصبح هناك ادارة للأشياء . أى تختفى الحوائل بين الفرد ونفسه فيختفى الاغتراب أو الاستلاب . ورغم أن ماركس رأى حتمية زوال النظام الرأسمالى الا أنه رأى فى نفس الوقت أن البرجوازية لن تسلم بسهولة ، وبالتالى ركز على العنف والثورة لتحقيق ثورة البروليتاريا كلازمة لتحقيق الانتقال للاشتراكية . أى أنه ستقوم بها عناصر البروليتاريا الأكثر وعيا وهم الذين أطلق عليهم شيوعيِّى البروليتاريا(١٠) أو طلائع البروليتاريا وهى المحركة للبروليتاريا فى كافة الدول وتمثل مصالح الكل فهى أكثر عناصر البروليتاريا وعيا وثورية وعدوانية حيث أنها اكثر العناصر تفهما للوضع التاريخى والشيوعية المستقبلية ، وتتولى تكوين طبقة البروليتاريا المرتبطة فى رأيه بالوعى والمصالح الطبقية . وقد نادى بضرورة تعاون

(١٠) وقد حرص ماركس وانجلز على توضيح الارتباط التام بين الشيوعيين وبقية البروليتاريا بقولهما :
«ان الشيوعيين لا يؤلفون حزباً خاصاً معارضاً لاحزاب العمال الاخرى وليست لهم مصالح منفصلة عن مصالح البروليتاريا بمجموعها وهم لايدعون الى مبادىء خاصة يريدون تكييف الحركة البروليتارية فى قالبها .
ان الشيوعيين لا يتميزون عن بقية الاحزاب البروليتارية الا فى نقطتين هما :
١ – فى النضالات التى يقوم بها البروليتاريون فى مختلف البلدان ، يضع الشيوعيون فى المقدمة ويبرزون المصالح المستقلة عن الجنسية والعامة الشاملة لمجموع البروليتاريا .
٢ – فى مختلف مراحل النضال بين البروليتاريين والبرجوازيين يمثل الشيوعيون دائما وفى كل مكان ، المصالح العامة للحركة بكاملها .
فالشيوعيون هم اذن ، من الناحية العملية ، احزم فريق من احزاب العمال فى جميع البلدان واشدها عزيمة ، الفريق الذى يدفع الى الامام كل الفرق الاخرى . وهم من الوجهة النظرية يمتازون عن بقية البروليتاريين بادراك واضح لظروف حركة البروليتاريا وسيرها ونتائجها العامة . اما هدف الشيوعيين المباشر فهو الهدف نفسه الذى ترمى اليه جميع الاحزاب البروليتارية ، اى : تنظيم البروليتاريين فى طبقة وهدم سيادة البرجوازية واستيلاء البروليتاريا على السلطة السياسية» .
انظر ماركس وانجلس ، بيان الحزب الشيوعى ، مرجع سابق ، ص ٦١ .

"عمال فى العالم من أجل تكوين الهدف المنشود للثورة والاطاحة بالبرجوازية ومن هنا وجه نداءه «ياعمال العالم اتحدوا» .

ثانيا : ديكتاتورية البروليتاريا :

وضع ماركس مع انجلز برنامجا للعمل فى مرحلة وصول البروليتاريا للسلطة وقيامها كطبقة حاكمة اى بعد حصولها على الدولة . ويتلخص هذا البرنامج فى **عشر نقاط هى**(١١) :

١ – «نزع الملكية العقارية وتخصيص الريع العقارى لتغطية نفقات الدولة .
٢ – فرض ضرائب متصاعدة جدا .
٣ – الغاء الوراثة .
٤ – مصادرة أملاك جميع المهاجرين والعصاة المتمردين .
٥ – مركزة التسليف كله فى ايدى الدولة بواسطة مصرف وطنى رأسماله للدولة ويتمتع باحتكار تام مطلق .
٦ – مركزة جميع وسائل النقل فى أيدى الدولة .
٧ – تكثير المصانع التابعة للدولة وادوات الانتاج واصلاح الاراضى البور وتحسين الأراضى المزروعة حسب منهاج عام .
٨ – جعل العمل إجباريا للجميع على السواء وتنظيم جيوش صناعية ، وذلك لأجل الزراعة على الخصوص .
٩ – الجمع بين العمل الزراعى والصناعى واتخاذ التدابير المؤدية تدريجيا إلى محو الفرق بين المدينة والريف .
١٠ -جعل التربية عامة ومجانية لجميع الأولاد ومنع تشغيل الاحداث فى المصانع كما يجرى اليوم ، والتوفيق بين التربية وبين الانتاج المادى ، الخ» .

ولكن من الجدير بالملاحظة أن ماركس لم يتناول الجوانب التنظيمية

(١١) المرجع السابق ، ص ٧٤ .
انظر النص الانجليزى : Marx & Engels, The Communist Monifesto, op . cit . , pp . 31 - 32 .

أو التأسيسية لتحقيق هذا البرنامج فى مرحلة ديكتاتورية البروليتاريا . الأمر الذى عالجه لينين فيما بعد .

ثالثا : الوصول للشيوعية كمرحلة نهائية :

وقد رأى ماركس كما سبق توضيحه أن السلطة السياسية ما هى الا سلطة منظمة من طبقة واحدة لقهر واستغلال طبقة أخرى ولكن بعد ثورة البروليتاريا والوصول للحكم يتطلب الحال القضاء على البرجوازية نهائيا ووجود طبقة واحدة فى المجتمع هى البروليتاريا . وعندما يتم القضاء على البرجوازية وتناقضات المجتمع يتم زوال الدولة . وقد ناشد ماركس الشيوعيين فى كل مكان تأييد كل حركة ثورية تقوم ضد الأوضاع السياسية والاجتماعية ، أى أن التكتيك الذى رآه ماركس للشيوعية هو التحالف مع العناصر الدولية الثورية فى الدول المختلفة حتى يمكن الوصول للهدف الأسمى من ثورة البروليتاريا وهو الوصول للشيوعية بعد مرحلة ديكتاتورية البروليتاريا . وباختصار ، فقد رأى ماركس أن ثورة البروليتاريا الناتجة من تناقضات النظام الرأسمالى حتمية وأن القضاء على النظام حتمى أيضا وأن ثورة البروليتاريا تؤدى الى مرحلة انتقالية من الناحية السياسية تتمثل فى ديكتاتورية البروليتاريا التى تطور نفسها الى طبقة حاكمة «تهدم بالعنف والشدة علاقات الانتاج القديمة» ، كما تهدم كل رابطة من الأفكار والآراء التقليدية بما فيها الدين والاخلاق والعائلة وكذلك القومية حيث نظر إليها جميعا على أنها مفاهيم بورجوازية(١٣) ، وتعمل

(١٢) «ان البرجوازية تنتج قبل كل شيء حفارى قبرها ، فسقوطها وانتصار البروليتاريا كلاهما أمر محتوم لامناص منه» .
انظر : ماركس وانجلس ، بيان الحزب الشيوعى ، مرجع سابق ، ص ٦٠ .

(١٣) «اذ هل يحتاج المرء إلى تعمق كبير ليدرك ان نظرات الناس ومفهوماتهم وتصوراتهم الفكرية أو بالاختصار اداركهم ، يتغير مع كل تغيير يطرأ على ظروف حياتهم وعلاقاتهم الاجتماعية وشروط معيشتهم الاجتماعية ؟ وهلا يبرهن تاريخ الافكار على أن الانتاج الفكرى يتبدل ويتحور مع تبدل الانتاج المادى وتحوره ؟ فالأفكار والآراء السائدة فى عهد من العهود لم تكن سوى افكار الطبقة السائدة وآرائها» ... «وقد يقولون : نعم أن الافكار الدينية والاخلاقية والفلسفية والسياسية والحقوقية وما إليها قد طرأ عليها إلتعديل خلال التطور التاريخى ، ولكن الدين والاخلاق والفلسفة =

على القضاء – خلال هذه المرحلة الانتقالية – على تناقضات المجتمع وذلك عن طريق برنامج العمل الموضح وفتح الطريق الى المرحلة النهائية المنشودة وهى الشيوعية حيث تختفى الطبقات بما فيها البروليتاريا وبالتالى يختفى الصراع ولاتوجد هناك حاجة للحكومة كأداة للاستغلال ومن ثم تتلاشى أو تزول الدولة «would wither away» وتصبح هناك ادارة للأشياء ويصبح كل الانتاج متمركزا فى أيدى جمعية واحدة تشمل الأمة بأسرها»(١٤) . أما من الناحية الاقتصادية فان المرحلة الانتقالية أو ديكتاتورية البروليتاريا تتمثل فى الاشتراكية وأساسها «لكل حسب عمله» **أما فى المرحلة النهائية (الشيوعية) فهى تقوم على** «لكل حسب حاجته» أى أن هذه المرحلة يتم فيها الانتقال من «كل حسب عمله» الى «كل حسب حاجته» الأمر الذى يتطلب وجود فائض فى المجتمع وهو يدخل فى عداد التنبؤات حيث لم يتحقق بأكمله .

مقارنة بين ماركس وهيجل :

سبق أن ذكرنا أن ماركس بنى أفكاره على أفكار هيجل خاصة الجدلية ولكنه قام بقلب افكار هيجل رأسا على عقب كالتالى :

١ – هيجل كانت أفكاره فى عالم المثاليات وحلل الفكرة من الناحية الفلسفية .. بينما أفكار ماركس واقعية تحليلية للنظام القائم وان كانت قد جاءت فى شكل نبوءات لم يتحقق معظمها .

٢ – فهيجل وان كان يعتبر أهم اساتذة ماركس الا ان ماركس قد ثار تماما

= والسياسة والحقوق كانت مع ذلك تحافظ دائما على بقائها خلال هذا التحول المستمر . وهنالك فوق ذلك حقائق ابدية ، مثل الحرية والعدالة ، الخ . وهى واحدة ،مشتركة فى جميع مراحل التطور الاجتماعى . أما الشيوعية فهى تلغى الحقائق الابدية ، تلغى الدين والاخلاق عوضا عن تجديدهما ؛ فهى تناقض اذن كل التطور التاريخى السابق» . «ففيم تتلخص هذه التهمة ؟ ان تاريخ كل مجتمع حتى الآن قائم على التناحر بين الطبقات . وقد اتخذ التناحر اشكالاً مختلفة حسب العهود .... ان الثورة الشيوعية تقطع من الاساس كل رابطة مع علاقات الملكية التقليدية ؛ فلا عجب اذن ان هى قطعت بحزم ايضا اثناء تطورها ، كل رابطة مع الافكار والآراء التقليدية» .

المرجع السابق ، ص ٧٠ ، ٧٢ – ٧٣ .

(١٤) المرجع السابق ، ص ٧٥ .

على مضمون افكاره وان كان قد سار على أسلوبه . وأهم ما يلاحظ فى هذا المجال ان ماركس اعطى الاولوية للمادة التى حلت محل الروح فى تحليل هيجل .

٣ – فضلا عن هذا ، أخذ ماركس عن هيجل افتراض ان هناك تطورا جدليا فى التاريخ وأن له مضمونا معيناً ، ولكن التاريخ لا يمثل بالنسبة لماركس العقل مستترا فى شكل الاحداث ومتطورا نحو المطلق كما هو الحال فى تحليل هيجل ، حيث تمثل بالنسبة لماركس فى تطور المادة أى مجهودات الفرد فى السيطرة على الطبيعة بوسائل الانتاج بتطور المادة والأشكال المختلفة للتنظيم التى تتمشى مع هذه التطورات فيما صوره فى تناسق مسبق .

٤ – أما عن مفهوم هيجل للأمم فهى التغييرات الرئيسية للعقل العالمى ، وقد حولها ماركس الى مفهوم الصراع الطبقى الذى أضاف له الدور التاريخى الذى تصوره هيجل .

٥ – وكما صور هيجل أن مصالح الفرد ومثالياته متطابقة مع تلك التى لدولته وانه لايمكن أن تكون هناك معنويات بين الدول وان الدول لابد وان تكون فى حالة حرب مع بعضها ، فان ماركس أيضا رأى أن مصالح الفرد ومعنوياته هى التى تتحدد بالانتماء الى طبقته ولايمكن أن يكون هناك معنويات بين الأفراد بمعنى ان البرجوازية لها مجموعة مفاهيم ومبادىء مختلفة عن التى للبروليتاريا وان الحروب الطبقية لا يمكن تلاشيها وانما تحدد ديناميكية التغيير الاجتماعية .

٦ – بالنسبة لهيجل فقد رأى ان التاريخ يمثل تطورا جدليا للأفكار نحو المطلق ؛ أما ماركس فان التاريخ يمثل تطورا جدليا للتغير الاجتماعى نحو مجتمع لا طبقى .

٧ – هدف هيجل هو الغاء الفرد فى سبيل الدولة ، وقد اتضح هذا من تضخيمه للدولة الذى وصل لحد تقديسها ... أما ماركس فقد هدف الى الغاء السيطرة والاستغلال داخل الدولة من أجل الفرد .

٨ – أعطى هيجل أهمية خاصة للدين فى الدولة فى فلسفته حول الفكر المطلق وجعل الدين أساس الحرية والذاتية بل مرادفا لهما ، وان

القرن التاسع عشر هو قرن الدين حيث استطاع الوصول الى المطلق وهو المسيحية . أما ماركس فقد نبذ الدين حتى ارتبطت آراؤه بالالحاد مؤكدا على أن الدين «افيون الجماهير» ويصرف الأفراد عن الاهتمام بمشاكلهم الدنيوية على أمل حياة أخروية . وقد وصل الى افكاره متأثرا بدور الكنيسة فى الدولة وبعض تعاليم المسيحية التى سبق وأن أوضحها مكيافيللى .

٩ - ان المرحلة الاسمى عند هيجل هى الدولة وسيطرتها فى مواجهة الفرد .. أما ماركس فالمرحلة الأسمى عنده هى الشيوعية والغاء الحوائل بين الفرد ونفسه .

١٠ - وقد أوقف هيجل الجدلية عند حدود دولته المانيا .. أما ماركس فقد دفع الجدلية الى أعلى مرحلة وهى الشيوعية حيث تتلاشى الطبقات وتتلاشى الدولة .

١١ - مجد هيجل القومية ، أما ماركس فقد نبذها باعتبارها مفهوماً برجوازيا وتميزت أفكاره بالعالمية .

وعلى الرغم من أن ماركس قد يكون قلب افكار هيجل رأسا على عقب إلا أنه احتفظ بمعظم مضامين افكاره وان كان قد اعطاها طابعا ماديا . ويرى البعض ان ماركس اساء استخدام افكار هيجل وان كان البعض الآخر يرى انه قد خرج بافكار هيجل الى عالم الواقع بدلا من عالم المثاليات .

وفى هذا المجال يوضح ماركس - كما اشرنا - ان الفلاسفة قد امضوا وقتا طويلا فى محاولة تفهم العالم وان المشكلة الرئيسية فى الواقع هى تغييره وليس تفهمه .

أهم مساهمات ماركس :

لم يكن ماركس مجرد مفكر سياسى ولكنه كان داعية للثورة والتغيير ، بل وسعى لترجمتها إلى واقع . وأفكار ماركس قد ألهمت ايديولوجيات الملايين من البشر فى كافة انحاء العالم نظرا لمنطقيتها والطابع الانسانى الغالب عليها ومناداتها بتحرير الانسان من الاستغلال

والاضطهاد . إلا أنها من الناحية الواقعية لم تطبق بأكملها ، وما طبق منها لم يطبق على النحو الذى رآه ماركس . فلم يتم انهيار النظام الرأسمالى كما تصور ولم يزدد الفارق الطبقى بين البرجوازية والبروليتاريا حيث لم يزدد العمال بؤسا وانما اكتسبوا قوة بوسائل سلمية ، فلم يتصور ماركس دور النقابات العمالية كجماعات ضغط قوية على الحكومات ، كما لم يتصور أن يصبح العمال أصحاب مصلحة فى استمرار النظام الرأسمالى نفسه وأن يصبح ركيزة المجتمع طبقة وسطى قوية . كما أنه من الناحية الواقعية رغم انتقادات ماركس للقومية باعتبارها صنيعة البرجوازية ومن أجل صالحها الا أن ما تحقق فى العالم منذ ماركس يؤكد أن القومية تعتبر أهم ايديولوجيات العصر الحديث وأنها وان تبلورت فى أوربا فى القرن الثامن عشر مرتبطة بالثورة الفرنسية ، الا أنها انتشرت حتى عمت العالم أجمع وانها فرضت نفسها كقوة حقيقية حتى فى الدول حديثة الاستقلال ذات النشأة المصطنعة بل وحتى من الناحية الواقعية فى الدول التى تأخذ بالماركسية كأيديولوجية . فالانقسام بين الدول التى تأخذ بالماركسية قائم أساسا على اعتبارات قومية أكثر منها أيديولوجية .

كما انتقد ماركس الدين - متأثرا على مايبدو بدور الكنيسة فى المجتمع الغربى - حيث نظر اليه على أنه «أفيون الشعوب» وانه يصرف الأفراد عن المشاكل الدنيوية وهو مظهر كل «الاغتراب» أو «الاستلاب» فهدفه القضاء على الاستلاب الدينى . وفى تأكيد ماركس على المادية فانه لم يؤمن الا بما هو موجود وملموس فلم يؤمن بما وراء الطبيعة فالمادة هى أصل الوجود فى رأيه وهى التى تشكل الفكر . ففى رأيه انه يجب اذن الغاء الدين ولكن يجب قبل كل هذا تغيير التناقض القائم بين الدولة ورعاياها ، بين المواطن والانسان الخاص «وعندما تتحرر الدولة من الدين أى تنفصل عنه ، فان الوعى الدينى عند الأفراد يصبح حرا فى الاعتقاد أو فى عدم الاعتقاد ، والدولة حرة ولكن الانسان لا يتحرر أبدا» . وعليه فقد ارتبطت أفكار ماركس بالالحاد . وهذا فى الواقع وراء نبذ الماركسية فى العديد من الدول خاصة النامية وبالأخص الاسلامية والتى حرصت غالبيتها على تمييز نفسها عن الماركسية حتى وإن أخذت

بالاشتراكية : فهى تتمسك بالقيم الروحية والدينية كما تتمسك بالقومية حيث المشكلة الأساسية بالنسبة لها هى مشكلة بناء الدولة القومية(١٥) .

فضلا عن هذا فإن ماركس على الرغم من ثورية آرائه وتأكيده هو وانجلز على ضرورة تدعيم الحركات الثورية فى العالم ، **إلا أنه لم يقف موقفا ثوريا من الاستعمار** بل العكس هو الصحيح : فاحتلال فرنسا للجزائر واخماد ثورة عبد القادر الجزائرى ، وتحطيم القرية الهندية (التى نظر إليها ماركس على أنها اساس الاستبداد الشرقى فى رأيه) على يد الاستعمار البريطانى قد بورك صراحة وأيد بحماس من جانب ماركس وانجلز على أساس أنه يمثل امتداداً لشعلة الحضارة فى هذه المناطق المتخلفة من العالم ، وخطوة متقدمة لفتح الطريق للبورجوازية ومن ثم للاشتراكية(١٦) . أى أن الاستعمار قد نظر إليه على أنه خطوة على الطريق الصحيح فى تقدم البشرية وفقا للتطور الديالكتيكى حيث يمثل واسطة نقل ثورة التحديث والتنمية التى قادتها البورجوازية إلى أفريقيا وآسيا . فما اعتبر آثارا سلبية للاستعمار من تدمير الاطارات التقليدية من مؤسسات وقيم ، اعتبر فى نظر ماركس ايجابيا كخطوة على طريق التطور فى ضوء المادية الجدلية .

وبصفة عامة فإن ماركس لم يسهم بنظرية فى الاستعمار – كما

---

(١٥) لمزيد من المعلومات انظر : د . حورية توفيق مجاهد ، «الاشتراكية فى أفريقيا» ، مجلة الدراسات الأفريقية ، معهد الدراسات والبحوث الافريقية ، جامعة القاهرة ، العدد السادس ، ١٩٧٧ .

(١٦) عن النص الكامل لتصريحات ماركس وانجلز فى هذا المجال ولمزيد من المعلومات عن «ترشيد» الاستعمار انظر :
د . حورية توفيق مجاهد ، الاستعمار كظاهرة عالمية ، مرجع سابق ، ص ١١٩ – ١٢٢ .
ولمزيد من المعلومات عن ماركس والماركسية انظر : سباين ، مرجع سابق ، الكتاب الخامس الذى أفرده لهذا الموضوع .
انظر ايضا : مجموعة من الاساتذة السوفييت ، المادية الجدلية ، ترجمة مرعى السباعى ، جاموس ، بيروت : دار الجماهير ، د . ت ، الجزء التاسع .
ف . كيللى وم . كالزون ، المادية التاريخية ، ترجمة أحمد داوود ، بيروت ، دار الجماهير ، د . ت ، حـ ١٤ .

فعل لينين حيث كانت له مجرد خاطرات عنه فى ضوء تحليله لنمط الانتاج الرأسمالى وهو ماعتمد عليه لينين كنقطة انطلاق فى التحليل .

وفى الواقع فان لينين يرجع اليه الفضل فى تطبيق أفكار ماركس لأول مرة فى العالم وفى عالم الواقع على الرغم من اختلاف الظروف . أى انه هو الذى قام بتطويع أفكار ماركس للأوضاع السائدة فى روسيا والمخالفة لما ارتآه ماركس من تطور النظام الرأسمالى ونضجه وتناقضاته .

وباختصار يمكن القول أن من أهم انجازات ماركس أنه نبه العالم الرأسمالى الى ما يمكن أن يصل اليه بفعل تناقضاته . وبالتالى نبههم الى ضرورة تدخل الدولة للتغلب على المشاكل الاقتصادية والاجتماعية والسياسية .

الفصل الثانى

لـينين Lenin
(١٨٧٠ - ١٩٢٤)

يعتبر فلاديميرايليتش لينين الامتداد العملى لأفكار ماركس وانجلز حيث سعى الى تطويع تلك الأفكار الى الواقع الروسى المخالف فضلا عن أن لينين طور العديد من الأفكار الماركسية فى ظل الظروف الجديدة للرأسمالية وللثورة البروليتارية فى بداية القرن العشرين وقد عبر ستالين عن ذلك بقوله : «ان اللينينية هى ماركسية عصر الامبريالية ، والثورة البروليتارية ، أو بتعبير أدق هى : نظرية وتكتيك الثورة البروليتارية بوجه عام ونظرية وتكتيك ديكتاتورية البروليتارية بوجه خاص»(١) .

أهم الظروف المؤثرة على أفكاره :

جاء لينين من الطبقة الوسطى من أسرة اتخذت خط العداء والكراهية للاستبداد القيصرى فتربى على ذلك . ولكن أهم ما أثر فى أفكاره هو اعدام شقيقه الأكبر - الكساندر الذى كرس حياته للنضال الثورى ضد الحكم القيصرى - وذلك لاشتراكه فى محاولة فاشلة لاغتيال القيصر الكساندر الثالث ، وكان لشقيقه هذا تأثير كبير على بلورة افكاره حيث تلقى عنه الفكر الماركسى ، على الرغم من أن لينين لم يتفق معه

(١) جوزيف ستالين ، اسس اللينينية ، دمشق : دار الطليعة ، ١٩٧٠ .
ولمزيد من المعلومات عن الماركسية بعد ماركس انظر :
David Mclellan, Marxism After Marx , 2 nd Edition, Papermac, London : The MacMillan Press Ltd . , 1980 .

فى مبدأ الاغتيال السياسى كأداة للتغيير السياسى . وقد بدأ لينين بدراسة القانون ولكن طرد من الدراسة ومن مدينة فازان نفسها وذلك لنشاطه الثورى . وان كان قد عاود نشاطه ثانية بعد عودته من جديد ولكن لم يستطع مواصلة دراسته . وقد انضم الى احدى الحلقات الماركسية ثم أكمل دراسة القانون وقام بتنظيم أول حلقة ماركسية تحت قيادته . وكان لنشاطه هذا أثره فى عداء السلطات القيصرية مما جعله دائما فى تنقل هربا منها وقد تنقل داخل روسيا وخارجها متجولا بين العديد من البلدان الاوربية دارسا الحركات العمالية بها . وقد قام لينين وهو فى المنفى بوضع مشروع تكوين حزب ماركسى فى روسيا . وقد كان يعمل كتنظيم سرى فى بادىء الامر خوفا من الرجعية القيصرية التى كانت تمارس أشد درجات القهر . وكانت فكرته تتضمن اصدار جريدة سياسية لروسيا كانت تتولى مهمة توحيد صفوف اللجان والجماعات الاشتراكية الموجودة بها وذلك على أساس الماركسية بكل أبعادها الثورية ، كما تقوم بالتحريك من أجل عقد مؤتمر الحزب والاتفاق على برنامج الحزب ونظامه الداخلى . وقد قام لينين بعد عودته من المنفى بنشر جريدة «ايسكرا» أى الشرارة وذلك فى المانيا نظرا لظروف القهر فى روسيا . وقد قامت هذه الجريدة بدور المنظم للحزب . كما قامت نشرة «الى الفقراء الفلاحين» بدور دعائى هام فى توضيح برنامج الحزب وسعيه الى ضرورة اتحاد فقراء القرية أى الفلاحين مع العمال . ولكن دور الحزب قد تبلور بوضوح فى كتابه «ما العمل؟» سنة ١٩٠٢ حيث أوضح فيه خطته فى اقامة حزب ثورى بروليتارى قادر على تنظيم وقيادة الطبقة العاملة فى روسيا للقضاء على معاقل الحكم القيصرى المطلق والرأسمالية . وأكد على ضرورة تسلح الحزب بنظرية ثورية تقدمية وهى الماركسية . وقد تم بالفعل فى المؤتمر الثانى للحزب سنة ١٩٠٣ تكوين حزب بروليتارى وهو الحزب البلشفى اللينينى . وقد ناضل لينين للمحافظة على الحزب من الضغوط والتيارات المختلفة . كما أنشئت جريدة «برافدا» لخدمة أهداف الحزب وقد أشرف لينين بنفسه عليها وعلى توزيعها ونشرها فى المصانع بين العمال مباشرة .

وقد تميز لينين بموهبة ثورية غير عادية كما كان يتمتع بمواهب تنظيمية فائقة وقد كان له دوره القيادى فى الثورة الروسية سنة ١٩١٧ كأول ثورة باسم الماركسية . واستطاع الشيوعيون الاستيلاء على السلطة وانتهى عهد روسيا القيصرية لتبدأ الدولة السوفيتية ومشاكل بنائها كنموذج للماركسية . وقد تعرض لينين لمحاولتين لاغتياله بعد الثورة بعام وقد أصيب اصابات بالغة فى المحاولة الثانية وقد تأثرت صحته كما تأثر نشاطه بشدة وتوفى فى النهاية بعدها .

أهم مؤلفات لينين واضافاته للماركسية :

كان لينين ثرى العطاء حيث قدم مئات الكتب والمقالات فضلا عن التقارير والخطابات السياسية . وأهم مؤلفاته : «تطور الرأسمالية فى روسيا» ، و «ما العمل ؟» و «الامبريالية أعلى مراحل الرأسمالية» ، و «الدولة والثورة» ، و «المرض الطفولى للشيوعية» ، و «مسألة الأرض والنضال فى سبيل الحرية»[٢] ، و «خطوة للأمام ، خطوتان للوراء» .

هذا ومن أهم ما يلاحظ عن لينين انه يجمع بين الفكر والعمل وبين التحليل النظرى للثورة وتنفيذها التطبيقى . ومن هنا كانت مساهماته البارزة فبصفة عامة يلاحظ أن أفكار ماركس جاءت مثالية الى حد كبير ولكن استطاع لينين ان يهبط بها الى عالم التطبيق . فأهم مساهمات لينين هو قيامه بتطبيق الماركسية فى مجتمع مختلف تماما عن المجتمع الذى بنى عليه ماركس افكاره .

وقد أسهم لينين فى الفكر السياسى ببعض الافكار الهامة التى تتمثل فى التالى :

- محاولة اثبات ان الثورة الروسية تعتبر تعبيرا مشروعا للنظرية الماركسية .

(٢) عن كتابات لينين انظر : فلاديمير لينين ، المختارات ، موسكو : دار التقدم ، ١٩٦٦ .
انظر ايضا : V. I. Lenin, Selected Works, in Three Volumes, Moscow : Foreign Languages Publishing House, 1960 .

- توضيحه لمرحلة الاحتكار والاستعمار فى التطور الرأسمالى .
- الدفاع عن النظام السوفيتى خاصة عما يصبح عليه النظام بعد ثورة البروليتاريا .

الثورة الروسية والماركسية :

تمت الثورة فى مجتمع بادىء التصنيع وليس مجتمعا رأسماليا وصل فى تناقضاته الى النضج الذى ارتآه ماركس والذى اعتبره ضروريا لقيام الثورة . أى أنها تمت فى مجتمع زراعى لا صناعى . وقد حاول لينين توضيح هذه النقطة حيث ان البرجوازية فى روسيا كانت قلة وضعيفة نسبيا فى ذلك الوقت كما كانت فى صراع مستمر مع طبقة النبلاء . ومن ناحية أخرى فان البروليتاريا لم تكن منظمة ومستعدة للثورة .

وقد أكد لينين أن الثورة الروسية حققت تنبوءات ماركس لأن نظرية ماركس فى شدة نضج النظام الرأسمالى تنطبق على العالم الرأسمالى ككل لا على مرحلة الرأسمالية فى أى دولة معينة . وقد بين أنه فى سنة ١٩١٧ كان العالم الرأسمالى ناضجا ومستعدا للثورة والانهيار ، وان الرأسمالية الروسية كانت ببساطة أضعف حلقة فى سلسلة الرأسمالية فى العالم . وقد بدا تدهور النظام الرأسمالى واضحا فى بداية هذا القرن نظراً للتصارع الاستعمارى وأثر الحرب العالمية الأولى .

نظرية لينين فى الاستعمار :

يعتبر لينين بآرائه التى جاء بها فى عام ١٩١٦ أهم من تناول موضوع الاستعمار فى العصر الحديث[٣] . ففى محاولة لتوضيح أن العالم الرأسمالى كان ناضجا للثورة عند قيام الثورة فى روسيا ، قام لينين بتحليل ما اعتبره المرحلة الاستعمارية للرأسمالية . وذكر ان أعلى مراحل

(٣) لمزيد من التفاصيل عن نظرية لينين فى الاستعمار انظر : د . حورية توفيق مجاهد ، الاستعمار كظاهرة عالمية .... ، مرجع سابق ، ص ٥٢ - ٦٢ ، ١١٩ ، ١٢٢ - ١٢٤ .

الرأسمالية تتميز بتركيز الصناعة بدرجة كبيرة ، بحيث يصبح الاحتكار القاعدة وليس الاستثناء ، وبالتالى تصبح المنافسة الحرة فى طيات الماضى . فالسلطة والثروة تركزان فى مجموعة صغيرة من الأسر الغنية التى تحقق المكاسب الضخمة بينما يتلقى العمال أجورا ضئيلة لا يستطيعون معها استيعاب المنتج ، مما يؤدى الى الأزمات القوية التى تواجه الصناعة والنواحى المالية . وللبحث عن أسواق لهذه البضائع المكدسة والحصول على مواد خام لدفع عجلة الصناعة ، فان الدول الكبرى تتصارع من أجل الاستعمار وتحاول أن تحصل على محميات فى المناطق المتخلفة . وبالتالى تقوم الدول باعداد الجيش والأسطول للدفاع عن المصالح الخاصة بها فيما وراء البحار . فالنظام الرأسمالى يتطور داخليا من النظام الحر الى الاحتكار ، وخارجيا من التجارة الحرة الى القومية العدوانية . وفى الصراع على الأسواق الخارجية ومصادر مواد الخام يحدث الخلاف والمواجهة بين الدول الكبرى . ويظهر ذلك بادىء الأمر فى نظم ومحالفات سرية وتصارع من أجل التسليح مما يؤدى فى النهاية الى الحرب المفتوحة بين الدول المختلفة .

وباختصار فان لينين قد أوضح أن القانون العام والاساسى للرأسمالية هو التركيز المستمر لملكية وسائل الانتاج وملكية رؤوس الأموال فى أقل عدد من الأيدى . أى ان الاقتصاد الرأسمالى يقع تدريجيا تحت سيطرة الاحتكارات و «الترستات» ، وتتدعم هذه السيطرة الاحتكارية بالسيطرة الدولية للاحتكارات الدولية ، وهنا تتحول الرأسمالية الى الطابع الامبريالى . فالامبريالية هى الرأسمالية فى مرحلة الاحتكار . أو وفقا لرأى لينين فان : «الامبريالية هى أعلى مراحل الرأسمالية» وهى مرحلة الاحتكار . وبالتالى فان الحروب الاستعمارية والتسلط الخارجى حتمى بتبلور النظام الرأسمالى بفعل تناقضاته الداخلية . وقد ذهب لينين الى النظر الى تاريخ الجيل السابق باعتباره صراعاً بين الدول الرأسمالية المتقدمة للسيطرة على المستعمرات والأسواق . وان الدول الرأسمالية قد كونت محالفات لاستغلال المناطق المتخلفة . وقد استطاعت الدول الاستعمارية أن تسيطر بالفعل على أقاليم ومناطق نفوذ خاصة فى الشرق الأقصى وافريقيا .

وقد ذكر لينين أن هذه النظرية تؤكد الحرب العالمية الأولى التى أدت اليها . كما أكد أن هذه الحروب الضخمة بين الدول الاستعمارية نتج عنها تدريجيا انهيار المجتمع الرأسمالى حيث أن ضعف وعدم فاعلية التنظيم البرجوازى حسب رأيه يبدو واضحا فى ظل أزمة الحرب كما أن الجماهير تحمل السلاح مما يمهد الأمر للثورة .

والثورة فى رأى لينين خليفة للحرب التى لا يمكن تلافيها خاصة فى الدول المهزومة . فروسيا كانت المجتمع البورجوازى الذى تميز بالفساد الداخلى . وعلى هذا فان الثورة كانت لها امكانية النجاح .

هذا وقد اكتسبت نظرية لينين فى الاستعمار شهرة واسعة فهو يعد أشهر من كتب عن هذه الظاهرة فى العصر الحديث . فهى تعتبر بمثابة «ديناميت ايديولوجى» ضد النظام الرأسمالى وقد اكتسبت كلمة الامبريالية – التى تعنى لفظا السياسة الاستعمارية التى بموجبها يقوم شعب بفرض سيطرته أو قوته على شعب آخر – اكتسبت أبعادا ايديولوجية حيث أصبحت تستخدم كمرادف للاستعمار من جانب الدول الرأسمالية وذلك بعد عبارته : «الامبريالية أعلى مراحل الرأسمالية» . التى جعلها عنوان مؤلفه فى هذا المجال[٤] . هذا على الرغم مما يوجه لنظرية لينين هذه من انتقادات عديدة تدور أساسا حول اخضاعها ظاهرة عالمية عامة فى الزمان والمكان مثل الاستعمار لنظام اقتصادى معين وهو النظام الرأسمالى . حيث وجد الاستعمار قبل النظام الرأسمالى وفى ظله ، كما وجد على السواء فى ظل دول تأخذ بالاشتراكية . فظاهرة الاخضاع والتسلط مرتبطة بالجماعات الانسانية المنظمة أو شبه المنظمة والاختلاف

(٤) انظر : V. I. Lenin. Imperialism, The Highest Stage of Capitalism, New York : International Publishers Co., 1939.
انظر النص أيضا فى : Lenin, Selected Works, Vol. I, op. cit.,
انظر النص العربى : لينين ، الاستعمار أعلى مراحل الرأسمالية ، المختارات ، مرجع سابق ، المجلد ١ ، الجزء ٢ ، ص ٣٠٥ .
هذا ومن الملاحظ أنه قد استخدم فى الترجمة العربية تعبير استعمار أما فى الأصل الروسى والانجليزى فقد استخدم تعبير امبريالية لنفس المعنى .

ليس فى الاستراتيجية التى يرجى تحقيقها من ورائه ولكن فى التكتيك والأسلوب المستخدم . فكأن أفكار لينين فى مجال الاستعمار أخذ عليها محدوديتها وذاتيتها حيث إنها لم تسع لبلورة نظرية موضوعية متكاملة فى الاستعمار كسياسة عامة كما فعل مكيافيللى أو هيجل . هذا ومع ان لينين بنى افكاره فى هذا المجال على نظرية هوبسون(٥) - الاقتصادى والمصلح الاجتماعى الانجليزى ، الذى جاء بها سنة ١٩٠٢ اى قبل آراء لينين بأربعة عشر عاما - الا انه فى الوقت الذى أرجع فيه كل منهما الاستعمار الى النظام الرأسمالى إلا أن هوبسون رأى إمكانية تلافى تطور النظام الرأسمالى الى نظام استعمارى عن طريق تحسين أحوال العمال المعيشية وخلق قوة شرائية داخليا بما يستوعب المنتج ولا تكون معه حاجة للبحث عن أسواق خارجية ، أما لينين فقد أكد على حتمية تطور النظام الرأسمالى فى أعلى مراحله الى النظام الاستعمارى .

الدولة ومرحلة ديكتاتورية البروليتاريا :

يلاحظ أن أهم إضافات لينين هو عمله على تطبيق الاشتراكية وافكار ماركس وانجلز فى المجتمع غير الرأسمالى شبه الزراعى الذى لم يتم فيه نضج النظام الرأسمالى .

فمن ناحية أوضح لينين دور **السياسيين** - الاشتراكيين الديمقراطيين فى روسيا(٦) - فى قيادة الثورة أى أوضح أهمية دور العنصر الخارجى عن البروليتاريا فى تنظيم البروليتاريا والجماهير فى الثورة ، على عكس آراء ماركس الذى أوضح أن الشيوعيين من البروليتاريين عليهم مهمة قيادة جماهير البروليتاريا لأنهم أكثر وعيا ويعرفون ما يريد هؤلاء . ومن ناحية أخرى ، بين طبيعة مرحلة

(٥) د . حورية توفيق مجاهد ، الاستعمار كظاهرة عالمية ... ، مرجع سابق ، ص ٥٠ - ٥١ .

(٦) «فى عام ١٩١٨ اتخذ الحزب البلشفى اسم الحزب الشيوعى ، وذلك تعبيرا عن الهدف النهائى للحزب - بناء الشيوعية حيث سيصبح بالامكان تطبيق مبدأ من كل حسب مقدرته إلى كل حسب حاجته» .
انظر : لينين : عن حزب من نوع جديد ، تأليف (تحرير) ومقدمة بافدوكيا بولكوفنيكوفا ويالينا ستروكوفا ، ترجمة فؤاد عبد الحكيم ، القاهرة : دار الثقافة الجديدة ، ١٩٨٢ ، ص ٦٥ .

ديكتاتورية البروليتاريا التى تعقب الثورة . وتعتبر آراؤه فى هذا المجال أكثر أهمية من ماركس من الناحية التطبيقية . وان كان يعوزها جاذبية منطق أفكار ماركس .

طبيعة الدولة ومفهوم اضمحلالها :

هذا وفى سعيه لتوضيح طبيعة مرحلة ما بعد الثورة - أى مرحلة ديكتاتورية البروليتاريا - سعى لينين الى بلورة آراء ماركس وانجلز فى هذا الشأن . أى تحليل النظرية الماركسية فى الدولة(٧) التى يخلصها مما قد طرأ عليها من تشويه . فقد عمل على محاولة احياء وبعث الآراء الأصيلة فى هذا الشأن . وقد استعان لينين كثيرا بنصوص ماركس وانجلز ويبدو هذا واضحا من كتابه : «الدولة والثورة» . ولكن لم تقف مساهمة لينين عند حد بعث الماركسية ولكنه أسهم من جانبه فى توضيح بعض الجوانب الهامة وبخاصة ما يتعلق بمفهوم زوال الدولة ومتى يتم ذلك . يوضح لينين أن أصل وجود الدولة هو عدم إمكان التوفيق بين المتناقضات الطبقية أى المصالح الطبقية المتعارضة فهى ليست فقط نتاجا لهذه المتناقضات ولكنها أيضا مظهر لها . والدولة فى رأيه ليست هيئة للتوفيق بين الطبقات - كما يراها الرأسماليون - حيث انها لا تنشأ كما لا تستمر اذا كانت هناك امكانية لمثل هذا التوفيق وذلك أنه فى مرحلة من التطور الاقتصادى للدولة تتميز بانقسام المجتمع على نفسه فى شكل طبقات متعارضة فى مصالحها ومتناقضة وهى بالتالى تتصارع من أجل تملك ادوات الانتاج . وعليه تكون الدولة كأداة فى يد الطبقة المستغلة الاقوى الغالبة ومتحيزة لها فهى باختصار ليست حَكَمْ عدل فوق المجتمع ككل ولكنها اداة فى يد الطبقة الاقوى لاستغلال الأضعف . وهو فى هذا يبلور

(٧) لمزيد من التفصيل انظر : فلاديمير لينين ، الدولة والثورة ، ترجمة لطفى نظيم ، القاهرة : الهيئة المصرية للطباعة والنشر ، ١٩٧٠ . وقد أفرد الفصل الأول لموضوع نشوء الدولة واضمحلالها .
وعن النص الانجليزى انظر : V . I . Lenin, The State & Revolution : The Marxist Teaching on The State & the Tasks of Proletarian Revolution, in Lenin, Selected Works, op . cit . , Vol . II, pp . 301 - 399 .

ما ذهب اليه ماركس ويعارض مبدأ التوفيق . فالدولة كما أوضح لينين هى جهاز لحكم طبقة معينة لايمكن التوفيق بينها وبين الطبقة المعارضة لها التى تتحكم فى ادوات الانتاج وفى جهاز الدولة نفسه كأداة للتحكم . كما يوضح رأى انجلز فى ان سلطة الدولة نشأت من المجتمع وذلك فى شكل فصائل خاصة من الرجال المسلحين تنسلخ عن المجتمع وتوضع فوقه . وان هذا التنظيم المسلح هو نتاج انقسام المجتمع الى الطبقات متعارضة المصالح ، والتى لا يمكن التوفيق بينها ، وان مثل هذا التنظيم المسلح يكون فى يد فصائل من الرجال المسلحين حيث لا يمكن أن يتولاه مجموع السكان . فالدولة تنشأ وتخلق سلطة خاصة من الرجال المسلحين حتى يمكنها أن «تدبر أمرها بنفسها» .

والدولة عبارة عن أداة للاستغلال وان هذه هى السمة الخاصة المميزة لها دائما . فقديما كانت الدول الاقطاعية أجهزة لاستغلال العبيد والاقنان ، أما حديثًا فان الاستغلال استمر وان اختلفت الطبقة المضطهدة المستغلة ، فالدول البرلمانية هى اداة استغلال رأس المال للبروليتاريا .

وأن الدولة لن تزول الا بزوال الاستغلال والطبقات وذلك فى مرحلة الشيوعية حيث «سيرسل المجتمع آلة الدولة بأكملها .. الى متحف الآثار» وفقا لما أكده لينين من قول انجلز .

ويؤكد لينين على الزوال التدريجى للدولة : أى اضمحلالها تدريجيا ، وهو يفرق فى هذا المجال بين **الماركسيين والفوضويين حيث** يرى الأخيرون ضرورة الغاء الدولة والقضاء عليها قضاء تاما بين عشية وضحاها أى الآن وفورا ، دون تفهم الشروط التى يتفهمها الماركسيون والتى تجعل هذا ممكنا ، فضلا عن أنهم يريدون تحطيم آلة الدولة دون أن تكون عندهم فكرة محددة عما ستستخدم البروليتاريا مكانها وكيفية استخدام سلطاتها الثورية ، كما انهم يرفضون تدريب البروليتاريا على الثورة والاستفادة من الدولة الراهنة ، وذلك على عكس الماركسيين[٨] . ولكن لينين يوضح انه بنجاح ثورة البروليتاريا فى الوصول الى السلطة

(٨) لمزيد من المعلومات أنظر : المرجع السابق ، الفصل الرابع والفصل السادس .

فانها تقضى على الدولة البرجوازية بوصفها دولة أما الدولة او شبه الدولة البروليتارية فانها تضمحل كأداة قهر . فقد أكد على ان «الدولة هى قوة خاصة للقمع» حيث تستخدمها البروليتاريا فى مرحلة ديكتاتورية البروليتاريا لكبت وقمع الطبقة البرجوازية والقضاء على التناقضات المتخلفة عن النظام الرأسمالى . ويوضح لينين ان هذا هو على وجه التحديد المقصود «بالغاء الدولة بوصفها دولة» . أى أن الالغاء منصب على الاستغلال ولكن تستمر كأداة قهر حتى تصفى التناقضات ويتعود البروليتاريون على أنماط التفكير والتصرف الجديدة .

هذا ويؤكد لينين على **أهمية الثورة العنيفة ، وذلك للوصول الى القضاء على الدولة البرجوازية واحلال ديكتاتورية البروليتاريا محلها كمرحلة مؤقتة تضمحل بعدها وتتطور مرحلة الشيوعية** . وفى قوله : «ان الاستعاضة عن الدولة البرجوازية بدولة بروليتارية لا يمكن بدون ثورة عنيفة ، والقضاء على الدولة البروليتارية اى على الدولة بشكل عام لا يمكن عن غير طريق الاضمحلال»[٩] .

كما يؤكد على أنه من الضرورى تحطيم جهاز الدولة بعد الثورة وألا تكتفى البروليتاريا بعد نجاحها بمجرد الاستيلاء على الدولة . فهو يستند الى آراء ماركس بأن تحطيم جهاز الدولة البيروقراطى العسكرى هو أول شرط لأى ثورة شعبية . على ان تحل «البروليتاريا المنظمة فى شكل طبقة حاكمة» محل آلة الدولة التى يتم تحطيمها . أى يتم تحطيم الجهاز البرجوازى القديم للدولة وبناء جهاز جديد بروليتارى محله ، وبالتالى يكون من الممكن الالغاء التدريجى للبيروقراطية . فالهدف النهائى هو القضاء على الدولة أى على كل عنف منظم دائم ، ويتم ذلك فى مرحلة الشيوعية حيث ستزول فى ظلها كل ضرورة لاستخدام العنف إذ سيعتاد الأفراد على مراعاة الشروط الأولية للحياة الاجتماعية دون خضوع أو عنف ولكن لا يكون ذلك وفقا لرأى لينين الا فى ظل جيل جديد تربى على المفاهيم الجديدة فى ظل الظروف الاجتماعية الحرة .

(٩) لينين ، الدولة والثورة ، مرجع سابق ، الفصل الأول .

ولم يقتصر جهد لينين على ترشيد ديكتاتورية البروليتاريا – حيث تكون الحاجة لاستمرار الدولة كأداة قهر – ولكنه حرص على انتقاد الديمقراطيات التقليدية انتقادا شديدا ، موضحا أن ديمقراطية الدول الرأسمالية هى ديمقراطية زائفة «psuedo - democracy» وأنها «مقيدة بواسطة الاطار الضيق للاستغلال الرأسمالى» فهى فى الحقيقة لا تخرج عن كونها ديمقراطية بالنسبة للطبقات التى تملك أى الأغنياء . بينما بالنسبة للجماهير العريضة فان الديمقراطية ما هى الا خدعة نظرا لفقرهم المدقع وانشغالهم بحياتهم المعيشية اليومية بحيث ان السياسة لاتعنى شيئا بالنسبة لهم وبحيث أن وسائل تشكيل الرأى العام تتركز فى أيدى الأغنياء فقط . والدولة ليست اداة للتوفيق بين الطبقات ومصالحها ولكنها اداة للاستغلال والقهر فى يد الطبقة الحاكمة على الفئات الأخرى المقهورة . وبالتالى فهى ليست جهازاً فى يد الجماعة ككل للتعبير عن مصالح الجميع والتوفيق بينهم كما ارتأته الحكومات الليبرالية الغربية حيث أن هذا أمر مرفوض بالنسبة للينين . وبالتالى فان القضاء على الدولة البورجوازية ومن ثم القضاء على الديمقراطية بالمفهوم الغربى لن يأخذ من العمال مميزات أو حقوقاً حقيقية حيث لم يستمتعوا بشىء فى ظلها بل على العكس فان مثل هذا الهدم سيترتب عليه اقامة مؤسسات سياسية وحكومية جديدة تكون أكثر تحقيقا للديمقراطية الحقة بالنسبة للبروليتاريا .

الاطار النظمى لمرحلة ديكتاتورية البروليتاريا :

ويوضح لينين المؤسسات التى تتبلور عن الوضع الثورى والتى تتمثل أساسا فى الحزب الشيوعى و السوفييتات . فقد وضع لينين الأسس التنظيمية اللازمة لترجمة الأيديولوجية إلى واقع . حيث أرسى دعائم **الحزب الشيوعى**(١٠) الذى لم يوضحه ماركس «والحزب هو القسم

(١٠) تناول لينين الحزب الشيوعى فى العديد من كتاباته وخاصة فى كتابيه : ما العمل ؟ : المسائل الملحة لحركتنا ، وخطوة إلى الأمام ، خطوتان إلى الوراء : الازمة فى حزبنا . انظر : لينين ، المختارات ، مرجع سابق ، مجلد ١ ، جزء ١ ، ص ١٥٣ – ٣٦٢ ، ص ٣٦٣ – ٦١٦ على التوالى .
وعن تجميع لآراء لينين فى الحزب انظر : لينين ، المبادىء التنظيمية للحزب البروليتارى ، ترجمة سعد رحمى ، القاهرة : دار الثقافة الجديدة ، ١٩٨٤ =

الواعى سياسيا والمتقدم للطبقة ، إنه طليعة الطبقة . وقوة تلك الطليعة عشرة مرات ومئات المرات وأعظم مئات المرات من عدده . هل هذا ممكن ؟ هل يمكن أن تكون قوة المئات أكبر من قوة الألوف ؟ هذا ممكن ويتحقق عندما يكون المئات منظمين فالتنظيم يزيد القوة عشرة أضعاف»(١١) . ولكنه يؤكد باستمرار على أهمية الالتحام بالجماهير موضحا ميكانيزمات ذلك بقوله : «لازلنا قطرة فى محيط الجماهير الشعبية ، ولانستطيع أن ندبر الشئون إلا اذا عبرنا تعبيرا صحيحا عن مايعيه الشعب . وبدون ذلك لن يتمكن الحزب الشيوعى من قيادة البروليتاريا ، ولن تتمكن البروليتاريا من قيادة الجماهير ، وسوف تنهار كل هذه الماكينة»(١٢) . أى أن لينين بين طبيعة دور الحزب الشيوعى وسبيله للحكم وللقضاء على التناقضات الموروثة فى المجتمع كما تناول تنظيمه الداخلى . ويعنينا فى هذا المجال توضيح جانبين أساسيين ركز عليهما لينين هما **الأيديولوجية والمركزية الديمقراطية حيث يمثلان دعامة الحزب الشيوعى وركيزته** .

الأيديولوجية : وقد أكد عليها لينين بوضوح فى كتابه ما العمل ؟ عام ١٩٠٢ أى قبل الثورة بسنوات – على أساس أنها مسألة حياة أو موت . ففى قوله : «فليس يمكن أن تطرح المسألة **إلا بالشكل التالى** : إما ايديولوجية برجوازية واما ايديولوجية اشتراكية . وليس وسط بينهما (لأن البشرية لم تضع أيديولوجية «ثالثة» ، اضف إلى ذلك أنه فى مجتمع تمزقه التناقضات الطبقية ، لايمكن أن توجد أية ايديولوجية خارج الطبقات أو فوق الطبقات) . ولذلك فإن **كل** انتقاص من الايديولوجية الاشتراكية وكل ابتعاد عنها هو فى حد ذاته بمثابة تمكين للأيديولوجية البرجوازية وتوطيد لها»(١٣) . وبالتالى فقد أكد على أهمية النضال الحاسم للحفاظ

= ولينين : عن حزب من نوع جديد ، تأليف (تجميع) ومقدمة بافدوكيا بولكوفنيكدفا وباليناسترووكوفا ، ترجمة فؤاد عبد الحكيم ، القاهرة : دار الثقافة الجديدة ، ١٩٨٢ .

(١١) المرجع السابق ، ص ٥٧ ، المؤلفات الكاملة ، المجلد ١٩ ، ص ٤٠٦ .

(١٢) لينين ، عن حزب من نوع جديد ، مرجع سابق ، ص ١٠٦ .

(١٣) ما العمل ، مرجع سابق ، ص ١٩٦ .

على نقاوة الماركسية اللينينية . فالايديولوجية تمثل الرابطة الاساسية التى تربط الشعب كله من خلف الحزب الشيوعى . وأيديولوجية الحزب قائمة على الماركسية وقد عبر لينين عن هذا قائلا : «... اننا نتمسك كليا بأسس نظرية ماركس ، فهى التى قامت لأول مرة بتحويل الاشتراكية من طوباوية إلى علم ، ووضعت لهذا العلم أسسا راسخة ، ورسمت الطريق الذى ينبغى السير فيه مع متابعة هذا العلم ، وصياغة جميع تفاصيله» .

وقد كان لينين حريصا - وهو مفكر ورجل حركة معا - على التأكيد على عدم أخذ نظرية ماركس على أنها مغلقة وغير قابلة للنقاش : «فنحن لانعتبر اطلاقا أن نظرية ماركس شىء كامل لايجوز المساس به ، بل أننا مقتنعون : على العكس ، بأنها لم تفعل سوى أن وضعت حجر الزاوية لذلك العلم الذى يتأتى على الاشتراكيين دفعه قدما فى جميع الاتجاهات ، إذا شاءوا ألا يتأخروا عن موكب الحياة . ونحن نعتقد أنه يتوجب على الاشتراكيين الروس بالذات أن يدرسوا نظرية ماركس ويطوروها بصورة مستقلة ، لأن هذه النظرية لاتعطى سوى أحكام توجيهيه عامة ، تطبق فى بريطانيا مثلا بطريقة مخالفة لما تطبق فى ألمانيا ، وفى ألمانيا خلاف ما تطبق به فى روسيا»(١٤) .

فالنظرية الثورية فى رأى لينين تعد متطلبا سابقا ولازمة للحركة الثورية وللحزب الثورى : «بدون نظرية ثورية لاتوجد حركة ثورية ... لايمكن أن يقوم بدور المناضل الطليعى إلا حزب يهتدى بأكثر النظريات تقدما»(١٥) .

المركزية الديمقراطية :

فهى العمود الفقرى للحزب ، وتعتبر من أهم اسهامات لينين فى البناء التنظيمى للحزب الشيوعى وتتمثل فى(١٦) :

(١٤) المرجع السابق ، ص ٢٧ من مقالة : «برنامجنا» ، المؤلفات الكاملة ، مجلد ٤ ، ص ١٨٢ - ١٨٦ .

(١٥) لينين ، ما العمل ؟ مرجع سابق ، المؤلفات الكاملة ، الجزء ٥ ، ص ١٨٠ .

(١٦) انظر : لينين ، المبادىء التنظيمية للحزب البروليتارى ، مرجع سابق ، ص٣٧٦ .

- خضوع الأقلية للأغلبية كمبدأ عام وكقاعدة ملزمة .
- خضوع المستويات الدنيا للمستويات العليا والالتزام التام بقراراتها .
- الانضباط الصارم الذى يطبق على كافة الاعضاء .
- الالتزام بمبدأ الانتخاب فى كافة أجهزة الحزب(١٧) ومسئولية تلك الأجهزة عن عملها .
- تقوم عضوية الحزب على أساس الانتقاء والموافقة على برنامج الحزب والمشاركة الشخصية فى عمل أحد تنظيماته ، والمسئولية التضامنية المتبادلة بين العضو والحزب .

وقد كان تأكيد لينين على شق المركزية بالذات بحيث أن كل شىء ينساب من المركز ويعود إليه . فهناك مركز واحد يوجه منظمات الحزب ، وفى هذا يقول : «فرفض الموافقة على توجيهات الاجهزة المركزية يساوى تمزيق الحزب»(١٨) . وعليه فيجب أن تعطى للجنة المركزية وظيفة الرقابة الفعلية . فضلا عن التأكيد على الانضباط الصارم وتصفية الحزب من العناصر المعادية : «الحزب اتحاد اختيارى ، لابد حتما أن ينهار ، أيديولوجيا فى بادىء الأمر ثم عضويا ، إذا لم يطهر نفسه من العناصر التى تنادى بالافكار المعادية للحزب»(١٩) .

ولم يغفل لينين العمل الرائد **للصحيفة الحزبية المركزية** «... يجب أن تكون الصحيفة قائد الحزب الفكرى ، وأن تطور الحقائق النظرية والأحكام التكنيكية ، والافكار التنظيمية العامة والمهام العامة للحزب كله فى هذا الموقف أو ذلك» . فالحزب يجب أن يكون له «مركزان قياديان :

(١٧) يؤكد لينين على أن الانتخابات لعضوية الجهاز المركزى للحزب أو الأجهزة يجب أن تكون بالتصويت المباشر داخل المؤتمر مع رفض الانتخابات خارجه وكذلك عدم السماح بالانتخابات على درجتين .
انظر ولمزيد من التفصيل عن المبادىء التنظيمية للحزب : المرجع السابق ، ص ١٨٠ - ١٨١ من مقدمة كتيب : العمال والانقسام فى الحزب ، مجموعة المؤلفات الكاملة ، المجلد ٩ ، ١٦٦ - ١٦٧ .

(١٨) لينين ، المبادىء التنظيمية للحزب البروليتارى ، مرجع سابق ، ص١٤٥ .

(١٩) لينين ، المبادىء التنظيمية للحزب البروليتارى ، مرجع سابق ، ص ١٩٣ ، من «التنظيم الحزبى وصحافة الحزب» ، مجموعة المؤلفات الكاملة ، المجلد ١٠ ، ص ٩٧ - ٩٨ .

الصحيفة المركزية و اللجنة المركزية»[٢٠] . بحيث يقود الأول فكريا ، والثانى تطبيقيا مباشرا ، مع ضمان وحدة العمل والتضامن بينهما .

أما السوفييتات «Soviets» فهى تمثل مجالس محلية للعاملين منظمة على اساس الدوائر الانتخابية الطبيعية للعمال : أى اتحاد المصانع ، وذلك لمناقشة الأمور السياسية وتنفيذ وادارة المهام المحلية . وهى تنتخب على أساس وظيفى لا إقليمى ، كما أنها ليست مجرد ساحات للنقاش أو الكلام بل انها أجهزة عاملة بحق : حيث انها أجهزة تنفيذية وادارية . وبالتالى فهى تختلف بتلك المميزات عن الأجهزة البرلمانية البورجوازية . واشتراك العمال العاديين فى السوفييتات يمكنهم من الاشتراك المباشر فى الحكومة وبطريقة ملحوظة أكثر مما تعرفه الدول الرأسمالية . فالسوفييتات تتناول نقاطا وموضوعات تعنى العمال وتتمشى مع مصالحهم ومع اهتمامهم الفنى كما أنه يمكنهم تفهمها . وبالتالى يتحقق من خلال السوفييتات المشاركة الجماهيرية فى الحكومة وممارسة ديمقراطية حقيقية عن المعروف فيما يسمى بالدول الديمقراطية وفقا لرأيه . هذا وتقوم السوفييتات على أساس هيراركية السلطة حيث تقوم المستويات المحلية الادنى بانتخاب أعضاء للمستويات الأعلى مباشرة ، وهكذا تتم التصفية حتى تنتهى فى المؤتمر الروسى العام للسوفييتات هذا ويؤكد لينين على أن الممثلين فى أعلى المستويات خاضعون دائما للاستدعاء ، كما لا يوجد فى النظام السوفيتى نظام رقابة وتوازن وبالتالى فان رقابة البروليتاريا تتأكد باستمرار ولايوجد ما يحول بينها .

والعلاقة بين السوفييتات والحزب تتمثل فى قوله : «تمارس البروليتاريا المنظمة فى السوفييتات الديكتاتورية ، ويتولى حزب البلاشفة الشيوعى قيادة البروليتاريا»[٢١] .

(٢٠) لينين ، عن حزب من نوع جديد ، مرجع سابق ص ٣٩ ، من «رسالة إلى رفيق حول مهامنا التنظيمية» ، المؤلفات الكاملة ، المجلد ٧ ، ص ٨ .

(٢١) لينين ، عن حزب من نوع جديد ، مرجع سابق ، ص ٩٢ . «من الشيوعية اليسارية» ، «عبث أطفال» هل يجب على الثوريين العمل فى النقابات الرجعية ، المؤلفات الكاملة ، المجلد ٤١ ، ص ٥ .

يؤكد لينين بعض الأسس الاشتراكية فى النظام السوفيتى والتى تتمثل فى التالى :

- ان العمال وحدهم الذين لهم حق التصويت .
- الغاء كافة الشكليات والقيود البيروقراطية .
- بتنظيم طلائع العمال - أى العمال الصناعيين - فان الشعب كله سيحصل على التعليم السياسى .

هذا وقد أوضح لينين فى كتابه «مسألة الأرض والنضال فى سبيل الحرية» الأسس التالية فيما يتعلق بالملكية الخاصة :

- أن مسألة الأرض فى روسيا تتميز وتختلف عن مسألة الأرض فى البلدان الرأسمالية الأخرى .
- يجب نزع ملكية كبار الملاك والعقارات الزراعية - بما فيها اراضى التاج والكنيسة - وتحويلها الى ملكية الشعب بأسره وهو يعنى فى هذا المجال الأرض بأكملها بما عليها من عتاد وماشية . «فالأرض بأكملها يجب أن تصبح ملكا للشعب جميعه» .
- ضرورة تحالف البروليتاريا الثورية مع طبقة الفلاحين كى يتحقق نجاح الثورة فى المدينة أولا ثم انتزاع حقوق الفلاحين فى الريف بعد ذلك ، وذلك بتحقيق ديكتاتورية البروليتاريا والفلاحين .

وفى هذا المجال يؤكد لينين على أهمية وضرورة سلطة الدولة موضحا قوله ان : «الفوضويين هم من ينكرون أهمية سلطة الدولة ، بينما نحن نقول أن سلطة الدولة هامة بصفة مطلقة ، لافى روسيا اليوم فقط ولكن لأى دولة ، حتى تلك التى تنتقل مباشرة للاشتراكية ... ، كل ما نريده هو أن تكون تلك السلطة كاملة فى يد ممثلى غالبية العمال والجنود والفلاحين ... ، نحن لاننكر الحاجة لسلطة قوية فى يد الدولة ، ولكننا نقول فقط أن كافة العقارات الزراعية يجب أن تنتقل إلى أيدى الفلاحين بدون مقابل بموجب قرار من لجنة الفلاحين المحلية على أساس الأغلبية ، وبشرط ألا يتم أى افساد للملكية»[٢٢] .

(٢٢) انظر ولمزيد من المعلومات : V. I. Lenin, «Speech on the Agrarian Question, May 22 (June 4) 1917,» In Lenin Selected Works, op. cit., Vol. II, p. 160.

وعليه فإن لينين لم يؤكد على ديكتاتورية البروليتاريا بل على ديكتاتورية البروليتاريا والفلاحين حيث يرجع إليه الفضل فى التأكيد على التحالف الأساسى بين البروليتاريا والفلاحين ، وبالتالى تطويع أفكار ماركس لمجتمع زراعى أساسا بادىء فى التصنيع ، فقد اتسع مفهوم العامل . وقد كان لينين حريصا على توضيح أهمية الصناعة الكبيرة لبناء المجتمع الاشتراكى . وفى هذا يقول : «ان الصناعة الكبيرة هى الأساس الأول والوحيد الذى يمكن على أساسه أن نضاعف من مواردنا ونبنى مجتمعا أشتراكيا . فبدون صناعة كبيرة متطورة تطورا عاليا ، فلن يمكن تحقيق الاشتراكية فى أى مكان وبالذات فى بلد فلاحى»(٢٣) .

وخلاصة الأمر أن الحزب الشيوعى – وهو الحزب الذى سبق وأسسه لينين قبل قيام الثورة والذى قاد به الثورة وتولى منصب سكرتيره العام – يمثل الجهاز الداخلى للقيادة والرقابة حيث يتكون من أكثر عناصر البروليتاريا وعيا من الناحية الطبقية أو من المثقفين المكرسين للهدف البروليتارى والذى يعطى له السلطة العليا من قبل البروليتاريا وبالتالى فهو يهدف لتحقيق وتمثيل «الارادة الحقيقية» للبروليتاريا . وعلى الرغم من الطابع الديكتاتورى التفوقى للحزب الشيوعى كما يوضح لينين الا أنه أمر حتمى بالنسبة لظروف الثورة والتناقضات القائمة بعدها . وان كان لم يوضح مدى استمرارية مثل هذه الديكتاتورية من جانب الحزب .

أهم مساهمات لينين :

ويمكن القول باختصار أن مساهمات لينين فى مجال الماركسية تتمثل فى ترجمة الفكرة كما عبر عنها ماركس وانجلز الى واقع عملى فى ظل أول ثورة تقوم باسم الماركسية واول نظام حكم يتخذها كأيديولوجية ويسعى من خلال تنظيماته الى تحويلها الى عقيدة . ويرجع إلى لينين الفضل فى بلورة الحزب الشيوعى ووضع الأسس التى يقوم

(٢٣) انظر : لينين ، عن حزب من نوع جديد ، ص ١٠٥ ، «تقرير عن الضريبة النوعية فى المؤتمر العاشر لعموم روسيا للحزب الشيوعى الروسى (البلشفى) ، المؤلفات الكاملة ، الجزء ٣٢ ، ص ٤٠٨ .

عليها فضلا عن توضيح دور السوفييتات ومؤسسات الدولة . فهو رائد المؤسسية فى الفكر الماركسى . كما أن من مساهماته الرئيسية توضيح التحالف بين البروليتاريا والفلاحين بما يجعل الماركسية ممكنة التطبيق فى المجتمعات الزراعية التى لم تصل إلى حد نضج النظام الرأسمالى والتى لم تعرف تناقضاته التى يعبر عنها ماركس .

كما أن نظريته فى الاستعمار – على الرغم مما وجه لها من انتقادات – إلا أنها تعد أهم ماكتب عن الظاهرة الاستعمارية فى العصر الحديث فضلا عن انها تعتبر بمثابة ديناميت ايديولوجى موجه للنظم الرأسمالية حيث من بعدها حملت الامبريالية – التى لاتخرج كلفظ عن السياسة الاستعمارية – بابعاد قيمية ايديولوجية جعلتها عند الكثيرين مرتبطة بخصوصية النظام الرأسمالى .

هذا واذا كانت آراء ماركس وانجلز قد تميزت بالجاذبية والمنطقية إلا أن آراء لينين جاءت أكثر عقلانية وتجريبية ، وفى نفس الوقت جاءت خلوا من القيم الدينية والروحية . حيث الهدف هو تدعيم الماركسية كعقيدة مدنية .

الفصل الثالث .

نظرة على تطور الليبرالية الغربية والاشتراكية

من كل ما سبق يلاحظ أن أفكار ماركس وجدت لها جذورا تمتد عبر التاريخ متمثلة فى أفكار الكثير من المفكرين الأوائل الذين من الممكن ان يطلق عليهم رواد الفكر الاشتراكى . ولكن أفكار ماركس اكتسبت شعبية كبيرة نتيجة منطقيتها وشدة وضوح التحديات التى واجهت النظام الرأسمالى والديمقراطية الليبرالية الغربية فى الفترة التى عاصرها ماركس .

ولكن يلاحظ أن أفكار ماركس كما سبق القول ظلت الى حد كبير مجرد نبوءات تحقق شق منها ولكن لم يتحقق الكثير . وحتى ماتحقق لم يتم لا فى الظروف ولا بالطريقة التى تنبأ بها ماركس . فأفكار ماركس رسمها فى اطار النظام الرأسمالى الناضج للثورة بفعل التحديات الكامنة فيه والتناقضات الكافية للقضاء عليه . وقد تنبأ بقيام مثل هذه الثورة فى المانيا أو انجلترا حيث تمشت مع تحليله وقد اعتبر ماركس أن تلك الثورة حتمية وان النظام الرأسمالى مصيره للانهيار حتما . ولكن من الناحية الواقعية فان الثورة باسم الماركسية لم تتحقق فى مجتمع رأسمالى ناضج بل فى مجتمع أقرب للزراعى منه للرأسمالى الصناعى : حيث كانت روسيا تمثل مجتمعا اقطاعيا بادئا فى التصنيع .

من ناحية أخرى فان النظام الرأسمالى الذى أكد ماركس على حتمية انهياره ظل متماسكا وان كانت قد واجهته الكثير من التحديات . **وفى نفس الوقت قام النظام الرأسمالى بادخال الكثير من الاصلاحات كى لا**

يتعرض للانهيار حتى إن الكثيرين يرون أن أهم مساهمات ماركس هو إنه نبه النظام الرأسمالى الى اخطائه وما يمكن ان يصل اليه اذا لم يعالج هذه الأخطاء .

وقد حاولت الدول الرأسمالية بالفعل التدخل فى العملية الاقتصادية والخروج من نظام الرأسمالية الحرة بمفهومها الأول القائم على ان الدولة لاتتدخل الا فى أضيق حدود ممكنة وان الأفراد اذا ماتنازلوا عن جزء من حقهوقهم للدولة فانما يتنازلون لحماية بقية الحقوق وان هذا التنازل يكون فى المجال السياسى فقط لا فى المجال الاقتصادى والاجتماعى . اى أن هذا النظام قام على أساس المناداة بما يعرف «بالحكومة الصغيرة» على أساس أن الحكومة قد نظر اليها على انها شر لابد منه ولذلك لابد من التقييد المستمر لاختصاصاتها . ولكن اضطرت الدولة الرأسمالية الى الانتقال الى مرحلة **الرأسمالية الاجتماعية** التى اقتضت تدخل الدولة لعلاج المشاكل الاجتماعية الناتجة عن عملية التصنيع وتطور النظام الرأسمالى نفسه : من ذلك تدخلها لتحسين أحوال العمال ، منح تعويضات البطالة ، وايجاد تأمينات ومعاشات .

ولكن من الملاحظ ان تطور كل من النظام الرأسمالى والاشتراكى بعد ظهوره كمنافس رئيسى له على المستوى العالمى وتطور الوضع الاقتصادى فى العالم كله دفع الدول الرأسمالية الى الدخول فى مرحلة جديدة تعرف باسم **الرأسمالية المقيدة** وقد مرت هذه المرحلة بمرحلتين أساسيتين :

أولاهما : جاءت بعد الحرب العالمية الأولى وخاصة بعد الأزمة العالمية سنة ١٩٢٩ - ١٩٣١ التى امتدت آثارها السيئة الى كافة الدول فى العالم ماعدا الاتحاد السوفيتى ، وهو الدولة الوحيدة التى كانت تطبق النظام الاشتراكى . فقد وجدت الرأسمالية انها فى حاجة لحماية نفسها من الانهيار . فظهرت نظرية كينز التى نادت بتدخل الدولة لا فى الشئون الاجتماعية وحدها بل فى الشئون الاقتصادية ايضا لتخليص الاقتصاد الرأسمالى من التقلبات الاقتصادية التى ميزت

الاقتصاد الحر تحقيقا للاستقرار الاقتصادى .

وثانيتهما : بعد الحرب العالمية الثانية وضحت فى الواقع معالم الرأسمالية المقيدة بعد هذه الفترة وبعد انقسام العالم الى معسكرين شرقى وغربى ، وما اقترن بهذه الفترة من انفتاح الاتحاد السوفيتى على العالم ، وبعد أن كان دولة متخلفة قبلها بنحو ٣٠ عاما أصبح احدى الدولتين العظميين بعد الحرب العالمية الثانية مما وجه نظر النظام الرأسمالى مرة أخرى الى ضرورة امتداد تدخل الدولة لا لمجرد تحقيق الاستقرار الاقتصادى فحسب ولكن للاسراع بمعدل النمو . وبالتالى فقد عملت الدول الرأسمالية المختلفة ومنها الولايات المتحدة الأمريكية وفرنسا وانجلترا على اتباع نظام البرامج والتخطيط الذى يعتبر خارجا كلية عن الأسس الأولى للرأسمالية الحرة والديمقراطية الليبرالية الغربية بمفاهيمها السابق توضيحها . ويمكن ملاحظة ما تم فى انجلترا بعد الحرب العالمية الثانية من تأميم للبنوك والسكك الحديدية وبعض الصناعات مما يدخل فى نطاق هذا الاتجاه الجديد الذى أملته التطورات على النظام الرأسمالى .

وبصفة عامة يمكن القول بأن النظم الرأسمالية عملت على السعى لتحقيق دولة الرفاهية التى نشدها ماركس ولكن بطريقة غير ثورية أى عن طريق اصلاح النظام الرأسمالى نفسه بدلا من القضاء عليه كلية .

من ناحية أخرى يلاحظ أن ماركس كان جامدا فى تشبيهه المجتمع الرأسمالى بصراع طبقى بين طبقتين حادتين يزداد الفرق بينهما حدة بتبلور النظام الرأسمالى نفسه حيث يزداد البؤس فى جانب الكثرة والغنى فى جانب القلة وذلك بفعل القوانين التى أوضحها والتى تمثل التناقضات الرئيسية داخل النظام والتى اعتبرها حتمية فى القضاء عليه نهائيا . فالواقع أثبت عدم صحة هذا التنبؤ . فقد أصبح العمال فى ظل النظم الرأسمالية – بفعل تدخل الدولة والدور النشيط للنقابات العمالية – يمثلون طبقة ذات مصلحة فى بقاء النظام الرأسمالى نفسه بعد أن تحسنت أحوالها

المعيشية واتسعت الطبقة الوسطى حتى أصبحت القاعدة التى تميز المجتمع الرأسمالى . أى أن من أهم التطورات داخل النظم الرأسمالية التى لم يتنبأها ماركس هو أن الطبقة البروليتارية فقدت ثوريتها وعدم رضائها عن الأحوال القائمة ، واكتسبت قوة ضغط مكنتها من تحسين أحوالها المعيشية داخل النظام نفسه : أى أنها أصبحت طبقة محافظة مرتبطة باستمرار النظام الرأسمالى نفسه .

أما بالنسبة للنقابات العمالية فيلاحظ أن الماركسية لم تركز عليها ، وان كان ماركس قد أشار لدورها فى تنظيم الوعى العالمى وفى تأييد ثورة البروليتاريا . ولكن تطورت فى الدول الغربية مدرسة فكرية جديدة قائمة على النقابات العمالية أو النقابية – «السنديكالية Syndicalism» . فالسنديكالية ظهرت فى فرنسا فى أواخر القرن ١٩ وركزت على الدور الهام للنقابات العمالية واعتبرت أنها بمثابة وسائل لايقتصر دورها على تحقيق الأهداف المحددة مثل تحسين الأجور وساعات العمل بالنسبة للعمال ، بل إن دورها الرئيسى هو اعطاء العمال مركزا ومكانة فى المجتمع وتمرين العامل على التعاون الحر مع زملائه العمال بهدف تحقيق ثورة اجتماعية فى الأمد الطويل . فقد نظر هذا الاتجاه الى النقابة بمثابة مدرسة اعداد تتعلم فيها البروليتاريا أساليب الثورة كما تتعلم روح التعاون . ومن أهم الأسس التى نادت بها هذه المدرسة الاضراب العام للعمال تأييدا لقوتهم الاجتماعية ودورهم فى العملية الانتاجية .

ويلاحظ أن النقابية تتشابه مع الماركسية فى حرب الطبقات وفى ضرورة التطور الى مجتمع اشتراكى وضرورة قيام ثورة نشيطة وان كان تركيز النقابية على أن الأداة الثورية هى الاضرابات . والسنديكالية أو النقابية تشبه الفوضوية «Anarchism» فى عدم ثقتها بالدولة وهى فى هذا تختلف مع الماركسية فى أولى مراحلها بعد ثورة البروليتاريا حيث تنادى هذه فى مرحلة الاشتراكية أو الشيوعية الأولى بدولة قوية فى ظل ديكتاتورية البروليتاريا . ومن الملاحظ أن لهذه المدرسة تأثيراً كبيراً على الأفكار الاشتراكية فى العالم الغربى مما وقف ضد الماركسية وتقبلها كنظرية كاملة غير قابلة للتغيير أى كعقيدة مغلقة .

كما أن من الاتجاهات التى تبلورت على وجه الخصوص فى انجلترا هو ما يعرف بالاشتراكية الفابية[1] Fabian (وهى مشتقة من اسم القائد الرومانى Fabious فيبيوس الذى اشتهر باستراتيجيته الرامية الى الانتصار فى معركة نهائية على خصمه هانيبال بعد سلسلة من المراحل والخطوات) ومن ثم عرف بالمتباطىء . وهذا النوع من الاشتراكية يطلق عليه اسم «اشتراكية المقاعد» ، كما يطلق عليها أنصارها «الاشتراكية الديمقراطية» . ومن أهم روادها جورج برنارد شو . وتؤكد هذه المدرسة على نبذ العنف والوصول الى الأهداف الاشتراكية الثورية ولكن بوسائل سلمية دستورية اصلاحية . وقد وضع الفابيون برنامجا يقوم على الاعداد التدريجى للاشتراكية عن طريق التعليم الشعبى والتدخل التدريجى الحكومى فى النشاط الاقتصادى ، وافكارهم تركز على التطور التاريخى والمرحلية .

ويلاحظ أن ماركس بنى آراءه على الصراع الطبقى وحتمية الثورة وعدم امكانية التعايش بين المتناقضات ، وبالتالى عدم إمكانية التقريب بين البروليتاريا والطبقة البرجوازية ولا بين الدول الاشتراكية والرأسمالية . بل بضرورة قضاء البروليتاريا والدول الاشتراكية على النظام الرأسمالى ، الأمر الذى لم يتحقق فى الواقع . ومن الملاحظ أن هناك تعايشاً سلميا ليس فقط بين الطبقات داخل الدولة الواحدة بل بين الدول أصحاب الأيديولوجيات المختلفة . وتعد سياسة الوفاق بين الدولتين العظميين أهم العلامات البارزة على هذا الطريق .

كما نلاحظ أن الدول التى تأخذ بالاشتراكية الثورية هى أيضا قد حاولت أن تدخل بعض التعديلات على نظمها حفاظا عليها من الانهيار . أى أن الاصلاحات قد تمت فى كل من النظم الرأسمالية والنظم الاشتراكية

(١) وقد انشئت الجمعية الفابية عام ١٨٨٤ ، وانضمت إلى حزب العمال عام ١٩٠٠ . ولمزيد من المعلومات عن تطور الافكار الاشتراكية فى الدول الغربية بعد ماركس انظر على سبيل المثال : توشار ، مرجع سابق ، ص ٥٥١ – ٥٨٨ .
انظر ايضا : Mclellan, Marxism After Marx ., op . cit .,

الثورية الأمر الذى لم يعد يتمشى فى كل منها مع النظرية الأساسية التى قامت عليها .

هذا وباستقلال الدول الأفرو – آسيوية اتضح أن غالبيتها تسعى لمحاولة اتخاذ ايديولوجيات متميزة قائمة على التوليف بين الماركسية والرأسمالية مع الاحتفاظ بقيمها التقليدية الموروثة وخاصة القيم الدينية . فالأمر لم يوضع فى شكل إما اشتراكية (ماركسية) أو برجوازية كما صوره لينين ، حيث تسعى غالبية الدول النامية لتأكيد ذاتها على الأقل على المستوى الأيديولوجى وذلك فى سعيها لبناء الدولة القومية . وان كانت الدول النامية – التى تمثل محيط العالم – تواجه «بورطة التبعية» : لمركز العالم المتقدم ، تلك الظاهرة التى أصبحت أهم ما تدور حوله آراء الماركسيين الجدد[1] .

فالتطبيق أملى بالضرورة قدرا من المرونة عن جمود الاطار الفكرى أو مثاليته .

البيريسترويكا وانعكاساتها : بين النظرية والتطبيق :

توالت التطورات الجذرية فى اتجاه تيار الفكر الاشتراكى وانعكاساتها على العالم أجمع منذ تولى الرئيس ميخائيل جورباتشوف السلطة فى مارس ١٩٨٥ بعد انتخابه أمينا عاما للجنة المركزية للحزب الشيوعى السوفيتى ومناداته ببرنامجه الاصلاحى المعروف بالبيريسترويكا الذى أقرته اللجنة التنفيذية للحزب الشيوعى فى أبريل ١٩٨٥ كاستراتيجية للدولة فى الداخل والخارج .

والبيريسترويكا «Perestroika» كلمة روسية دخلت القاموس السياسى مؤخرا وتعنى إعادة البناء ، أما من الناحية الاجرائية أو الحركية فإن لها

(١) لمزيد من المعلومات عن ورطة التبعية – وهو مااخترناه ليعبر بحق عن حقيقة المشكلة التى تواجه الدول النامية فى ظل الاستعمار كظاهرة عالمية مرتبطة بظاهرة القوة وليس بشخص من يمارسها – وعن المدارس الفكرية المختلفة فى هذا المجال انظر : د . حورية توفيق مجاهد ، الاستعمار كظاهرة عالمية ، مرجع سابق .

العديد من المعانى[1] : فهى من ناحية تعنى التغلب على حالة الركود وإزالة المعوقات وخلق ميكانيزمات فعالة للتعجيل من عملية التقدم الاقتصادى - الاجتماعى . ومن ناحية أخرى تعنى مبادرة الجماهير والتطوير الشامل للديمقراطية والحكم الذاتى ومزيدا من المصارحة (الجلاسنوست) والنقد والنقد الذاتى فى كافة مجالات المجتمع . ومن ناحية ثالثة ، فهى تعنى التعبئة الشاملة للاقتصاد السوفيتى بتطبيق الأساليب الاقتصادية الحديثة والتجديد والتخلى عن الادارة بالأوامر مع أحياء وتطوير مبادىء المركزية الديمقراطية بما يحقق توازن جانبيها [2] . فضلا عن أن البيريسترويكا تعنى التحول الحازم إلى الأساليب العلمية مع ربط منجزات الثورة العلمية والتكنولوجية بالاقتصاد المخطط . ومن ناحية أخرى فإنها تعنى اعطاء الأولوية لتطوير الوضع الاجتماعى وتلبية الاحتياجات المعيشية للمواطنين ورفع مستوى معيشتهم مع الأهتمام بالثروة الثقافية والروحية على المستوى الفردى والمجتمعى . كما تعنى البيريسترويكا ازالة التشويهات التى لحقت بممارسة الاشتراكية والاخلاقيات المرتبطة بها وذلك بتنفيذ مبادىء «العدالة الاشتراكية» وبالتالى تضمنت معانى البيريسترويكا الابعاد المادية فضلا عن الروحية .

وعليه ، فالبيريسترويكا ليست هدفا فى حد ذاتها ولكنها الوسيلة الثورية لتحقيق الهدف . فهى : «سياسة للتعجيل بالتقدم الاجتماعى والاقتصادى وتجديد جميع نواحى الحياة»[3] ، واللحق بركب التقدم التكنولوجى ومستوياته العالمية . ويؤكد جورباتشوف على هذا الجانب الثورى بالذات بقوله : «البيريسترويكا كلمة لها معان عديدة ولكن إذا كان لنا أن نختار بين مترادفاتها العديدة واحدا يعبر عن جوهرها بدقة أكبر أمكنا أن نقول مايلى : إن البيريسترويكا ثورة . إن التسريع[4] الحاسم للتنمية الاجتماعية - الاقتصادية والثقافية للمجتمع السوفيتى ، والذى يشمل تغييرات جذرية على الطريق نحو دولة جديدة نوعياً ، هو بدون شك مهمة ثورية»[5] .

(١) لمزيد من المعلومات عن هذه المعانى انظر : ميخائيل جورباتشوف ، البيريسترويكا : تفكير جديد لبلادنا والعالم ، القاهرة : دار الشروق ، ١٩٨٨ ، ص ٣٥ - ٣٦ .
(٢) المرجع السابق ، ص ١٠٣ . (٣) المرجع السابق ، ص ٩ .
(٤) عادة ما يستخدم تعبير تعجيل للكلمة الروسية «uskorenie» .
(٥) المرجع السابق ، ص ٥٤ .

ويؤكد جورباتشوف بأن إعادة البناء هذه ليست مجرد تكملة بل امتداد وتطوير للافكار الأساسية لثورة أكتوبر ١٩١٧ واضفاء ديناميكية جديدة عليها . وفى قوله : «والبيريسترويكا عملية ثورية لأنها قفزة إلى الامام فى تطور الاشتراكية ، وفى تحقيق خصائصها الجوهرية»[1] . «ووفقا لنظرتنا فإن الثورة تعنى البناء ، ولكنها تتضمن كذلك التدمير على الدوام ، والثورة تحتاج إلى تدمير كل ماهو عتيق ، وراكد ، وكل ما يعوق التقدم السريع ، وبدون تدمير لايمكنك أن تنظف الموقع لبناء جديد . وتعنى البيريسترويكا كذلك ازالة جذرية وحازمة للعقبات التى تعرقل التنمية الاجتماعية والاقتصادية ، ولأساليب ادارة الاقتصاد التى انقضى زمانها ولعقلية القوالب العقائدية»[2] .

ويوضح جورباتشوف تميز البيريسترويكا كمفهوم ثورى بأنها تتضمن فى نفس الوقت ثورة ذات اتجاهين بقوله : «وتتمثل السمة المميزة للبيريسترويكا وقوتها فى أنها تشكل فى نفس الوقت ثورة «من أعلى» «ومن أسفل»[3] . فهى ثورة من أعلى حيث التغييرات الثورية المصاحبة لها تتم بمبادرة ومباداءة من السلطات نفسها حيث يقودها الحزب الشيوعى ، ولكن نجاحها يتوقف على استجابة الجماهير فى اطار من المصارحة ونشر الديمقراطية . أى أنه يتوقف على تحويلها إلى ثورة من أدنى ، وقد اعتبر أن مزيدا من الديمقراطية يعنى مزيدا من الاشتراكية . فقد بدأت محاولة اعادة البناء بالحزب وقيادته أى من قمة الهرم إلى قاعدته ولكن نجاحها يتوقف على توحيد ما بين المبادرة «من أعلى» وبين حركة القاعدة وتعبيرها عن المصالح الرئيسية طويلة المدى لكافة جماهير الشعب وإذا اتخذتها برنامجا لها وأيدتها بفاعلية[4] . وقد أكد جورباتشوف مكررا على إن الأساس هو الاشتراكية وتدعيمها وأن الثورة هى فى اتجاهها واتجاه تنقيتها وليس بعيدا عنها أو على حسابها . فقد ركز باستمرار على أساس اللينينية : «العودة إلى اللينينية معين أيديولوجى للبيريسترويكا»[5] ،

(١) المرجع السابق ، ص ٥٥ .
(٢) المرجع السابق ، ص ٥٦ .
(٣) المرجع السابق ، ص ٦٣ .
(٤) المرجع السابق ، ص ٦٢ .
(٥) المرجع السابق ، ص ٢٢ .

والتخلص من آثار الستالينية والاتجاهات الغربية على الاشتراكية . وفى قوله : «ولدينا معيار واحد فى حالتنا : سوف ننصت إلى كل ما يدعم الاشتراكية ونأخذه فى الاعتبار فى الوقت الذى سنقاوم فيه الاتجاهات الغربية على الاشتراكية ولكن فى اطار العملية الديمقراطية ، واكرر ذلك بالنزعة الثورية وعدم الانجراف بعيدا»[1] .

وغنى عن الذكر ان ما تحقق بالفعل بعد ما أكده جورباتشوف هو عكس ما ينادى به ، وقد ظهر هذا جليا على إثر الانقلاب الفاشل ضده فى اغسطس ١٩٩١ ، كما سيرد تحليله .

وخلاصة الأمر إن جورباتشوف فى تأكيده على حتمية البيريسترويكا رأى أن البديل عنها هو الركود المستمر . فمفتاح فهمها اقتصادى أساسا ، ولكن بدون الجمود العقائدى والقوالب والصيغ الجاهزة .

وقد ربط جورباتشوف بين الجانب الاقتصادى والسياسى فى عملية اعادة البناء هذه ، ومن ثم كانت أهمية الجلاسنوست «Glasnost» – وهى كلمة روسية تعنى المصارحة – والنقد والنقد الذاتى . وهو يوضح أهميتها بقوله : « إن المناخ الجديد ربما يتجلى بأكبر قدر من الوضوح فى الجلاسنوست (المصارحة) . فنحن نريد مزيدا من العلانية بشأن المسائل العامة فى كافة مجالات الحياة . ولابد إن يعرف الناس ماهو جيد وماهو ردىء ، بغية : الاكثار من الجيد ومكافحة الردىء . وهكذا ينبغى أن تكون الأمور فى ظل الاشتراكية» .... «واليوم تعد المصارحة مثالا حيا لمناخ روحى ومعنوى وطبيعى موات فى المجتمع ، يجعل بإمكان الناس إن يفهموا بشكل أفضل ما الذى حدث لنا فى الماضى ، وما الذى يحدث الآن ، وما الذى نسعى إليه ، وماهى خططنا ، وأن يشاركوا بوعى ، على أساس هذا الفهم . فى جهد اعادة البناء»[2] ... «وضمان أكبر علانية ممكنة فى عمل الحكومة والمنظمات الجماهيرية وتمكين الجماهير العاملة من التعبير عن رأيها ، بدون خوف ، فى أى مسألة فى الحياة الاجتماعية أو

(١) المرجع السابق ، ص ٦٤ .
(٢) المرجع السابق ، ص ٨٦ .

نشاط الحكومة»[1] . ويؤكد جورباتشوف على أهمية وسائل الاعلام الجماهيرى باعتبارها «أكثر منابر الجلاسنوست تمثيلا وقوة» . وقد اعتمدت عملية اعادة البناء اساسا على وسائل الاعلام الجماهيرى ولجان الحزب الشيوعى . وتبدو أهمية مكانة الجلاسنوست فى قوله : «**إننا نحتاج إلى الجلاسنوست كما نحتاج إلى الهواء**»[2] . فهى السبيل لاشاعة الديمقراطية فى كافة أبعاد المجتمع ومؤسساته . وقد اعتبرت «هدفا سياسيا جوهريا»[3] . وتقوم الجلاسنوست على مبادىء أساسية تتمثل فى حق المواطنين فى الحصول على المعلومات عن كافة مجالات الحياة مع حق مناقشة جميع القضايا العامة المجتمعية[4] . وعليه فقد تبعها دفعة كبيرة فى حرية الرأى والتعبير والمشاركة بل والحرية الدينية وفى هذا المجال يوضح جورباتشوف رؤيته بقوله : «وليس لدينا على الإطلاق ما يدعونا لأن نقلل من احترامنا للعالم الروحى للمؤمنين ، أو لأن نمارس ضدهم أية ضغوط إدارية»[5] .

وبالتالى فإن : **البيريسترويكا + الجلاسنوست + اشاعة الديمقراطية**[6]**= التعجيل بالتقدم الاقتصادى والاجتماعى والثقافى**[7].

وإذا كانت السياسة التى نادى بها جورباتشوف فى اطار البيريسترويكا تقوم على الانفتاح فى الداخل ، فإن هذا الاتجاه يبدو واضحا من الأبعاد الخارجية لتلك السياسة التى عرفت بالسياسة الجديدة .

(١) المرجع السابق ، ص ٨٧ .
(٢) المرجع السابق ، ص ٨٩ .
(٣) انظر ولمزيد من المعلومات : «قرار الكونغرس الحزبى التاسع عشر لكل الاتحاد بشأن الجلاسنوست» ، فى البيريسترويكا والجلاسنوست : من وثائق جورباتشوف ، ترجمة أحمد فؤاد بلبع ، القاهرة : المستقبل العربى ، ١٩٨٨ ، ص ٣٤٧ .
(٤) المرجع السابق ، ص ٣٤٩ .
(٥) انظر : البيريسترويكا والجلاسنوست .... مرجع سابق ، ص ٢٩٤ .
(٦) يستخدم البعض تعبير المقرطة للكلمة الروسية «democratizatsia» والمرادفة للكلمة الانجليزية «democratization» .
(٧) «Perestroika + glasnost + demokratizatsia = uskorenie» .
انظر : «Feature Reviews : Revolution from above : Michail Gorbachev's Perestroika», in Third World Quarterly, July 1988, p. 1379 .

فالاهتمام بالابعاد الخارجية جاء نتاجا للأهتمام بالوضع الداخلى على أساس أنه لايمكن تحقيق التقدم المنشود إلا فى ظل ظروف دولية طبيعية ، فضلا عن أن الاقتصاد السوفيتى المتدهور أساسا لايتحمل أعباء التسابق على التسلح ، بالاضافة إلى الظروف الدولية فى ظل أسلحة الدمار الشامل التى تهدد البشرية وتكرس المهمة التاريخية للحفاظ على الجنس البشرى من الفناء .

وعليه فقد كانت لجورباتشوف فى ظل البيريسترويكا رؤية واضحة فى الوضع الدولى تقوم على عدم امكانية تجزئة السلام والتأكيد على وحدة البشرية وأولوية المصالح والقيم البشرية على المصالح الطبقية مع احلال توازن المصالح بدلا من توازن القوى وفتح صفحة جديدة من التعاون والتعايش والتكامل بدلا من التنافس والتصارع ، ففى قوله: «وتدعو النظرة الجديدة إلى الاعتراف ببديهة بسيطة أخرى : إن الأمن لايتجزأ . فإما إن يكون أمنا متكافئا للجميع أو لايكون على الاطلاق والأساس الصلب الوحيد للأمن الاعتراف بمصالح كافة الشعوب والبلدان ، وبالمساواة بينها فى الشؤون الدولية ، وأمن كل بلد يجب أن يرتبط بأمن كل أعضاء المجتمع الدولى»[1] . وبالتالى فإن البيريسترويكا تنادى فى رؤيتها الجديدة للعالم ، أو السياسة الجديدة ، أنه يجب ألا يحكمه التصارع الايديولوجى الذى عادة ما يحجب الرؤية حول وحدة المصالح بين الدول المختلفة : «ينبغى أن تكون المواقف خالية من التعصب الأيديولوجى» ... «ولاينبغى أن تنقل الخلافات الأيديولوجية إلى مجال العلاقات بين الدول ، كما لا يجب أن تخضع السياسة الخارجية لها ، لأن الأيديولوجيات يمكن أن تتباعد بينما تبقى المصلحة فى البقاء وفى تجنب الحرب مصلحة عالمية سامية»[2] .

وفى هذا المجال يستعرض جورباتشوف مراحل التطور التاريخى وفقا للتحليل الماركسى ولكنه لاينتهى إلى القول بحتمية القضاء على النظام الرأسمالى وإحلال النظام الاشتراكى بدلا منه فى سبيل الوصول النهائى إلى الشيوعية حيث اعتبر هذا أحد أوهام الفكر الاشتراكى الموروث[3] ،

(١) جورباتشوف ، البيريسترويكا .... ، مرجع سابق ، ص ١٧٠ .
(٢) المرجع السابق ، ص ١٧١ .
(٣) عبر جورباتشوف عن رؤيته هذه بوضوح فى اجتماع اللجنة المركزية للحزب الشيوعى فى –

موضحا أن الحكم على صلاحية أى من النظامين المتنافسين أساسا : الرأسمالى والاشتراكى متروك للتاريخ . ولكن المنافسة يجب أن تستمر فى اطار سلمى تعاونى . ففى قوله : «إن المنافسة الاقتصادية ، والسياسية ، والأيديولوجية ، بين البلدان الرأسمالية والاشتراكية أمر محتوم ومع ذلك ، يمكن ويجب الابقاء عليها فى اطار المنافسة التى تقتضى التعاون بالضرورة»[1] . بل إنه يستخدم الديالكتيكية فى رؤيته الجديدة للوضع الدولى موضحا أن التوليف بين الرأسمالية والاشتراكية كأضداد يتمثل فى التعايش السلمى ووحدة البشرية التى تمثل الوحدة الجدلية بين الأضداد[2] ، والتى يفرضها عالم اليوم فى ظل الاسلحة النووية والتهديد بالانتحار المتبادل وحتى يمكن تكريس الجهود للتنمية . ففى قوله : «ونحن نؤيد تدويل الجهود من أجل تحويل نزع السلاح إلى عامل للتنمية»[3] . فالبشرية فى رأى جورباتشوف مهددة بالفناء ، وهناك مهمة تاريخية فى الحفاظ على الجنس البشرى : «إن عصب طريقة التفكير الجديدة يتمثل فى الاعتراف بأولوية القيم البشرية ، أو لكى نكون أكثر دقة ، ببقاء البشرية»[4] .

وخلاصة الأمر فإن البيريسترويكا تقوم فى المجال الدولى على أساس : «**عالم واحد أو لا عالم**» .

وقد سار جورباتشوف خطوات واسعة فى سبيل ترجمة أفكاره إلى واقع فى الداخل والخارج[5] وكان الأساس هو المحافظة على الذات

– يوليو ١٩٩١ بأن المدينة الفاضلة للشيوعية لايمكن تحقيقها على أرض الواقع . انظر الوفد ، ١٣ أغسطس ١٩٩١ .

(١) جورباتشوف ، البيريسترويكا ....، مرجع سابق ، ص ١٧٧ .
(٢) لمزيد من المعلومات انظر المرجع السابق ، ص ١٧٢ – ١٧٧ .
(٣) المرجع السابق ، ص ١٧١ .
(٤) المرجع السابق ، ص ١٧٥ .
(٥) فقد صدرت عدة قوانين اطلقت الحريات من ذلك : قانون الاتحاد السوفيتى حول حرية الايمان والمنظمات الدينية» ، فى ١ اكتوبر ١٩٩٠ ، وقانون «حق التنظيم» ، فى ٩ أكتوبر ١٩٩٠ ، متضمنا حرية تكوين الأحزاب السياسية والاتحادات والنقابات والمنظمات النوعية وغيرها ، وقانون «تنظيم الاستفتاء الشعبى العام» فى ٢٧ ديسمبر ١٩٩٠ . فضلا عن اطلاق الحرية للصحافة وتغيير المناهج الدراسية وغيرها والاتجاه نحو اقتصاد السوق والملكية الخاصة .

مع تنقية النظام الاشتراكى على هدى من اللينينية وتطعيمه ببعض الجرعات المحدودة المحسوبة من الليبرالية الغربية حتى يمكن المحافظة عليه من الانهيار . **ويمكن القول بأن البيريسترويكا مثلت فى الأصل وصفة علاجية للمجتمع فى كافة جوانبه وأبعاده تقوم على نظرة اصلاحية وليست إحلالية .**

ولكن التطورات السريعة المتلاحقة فى ظل البيريسترويكا والتى تبلورت بوضوح بعد الانقلاب الفاشل فى ١٨ أغسطس ١٩٩١(١) الذى سعى للاطاحة بالرئيس ميخائيل جورباتشوف وبسياسته **الانفتاحية** أوضحت عدم امكانية تحقيق التوازن المنشود . وإن الاتجاه كما يبدو نحو الأخذ بمزيد من الليبرالية الغربية مع تدهور الوضع السياسى والاقتصادى والمكانة الدولية للاتحاد السوفيتى كاحدى القوتين العظميين فى العالم منذ نهاية الحرب العالمية الثانية . **فالهدم الذى تطلبته عملية اعادة البناء تم ولكن دون ان تواكبه عملية البناء . ومن ثم كان الانهيار ليس فقط فى الايديولوجية والمؤسسات بل وفى ذات الاتحاد السوفيتى الذى تحلل وبدأ الكلام عنه يتردد بصيغة الماضى .**

وإذا كان الوضع فى ظل انعكاسات البيريسترويكا على الاتحاد السوفيتى ودول أوروبا الشرقية خاصة والعالم عامة لم يتبلور بعد ، إلا ان هناك العديد من التطورات والمؤشرات التى تؤكد خطا فكريا واضحا واتجاها واقعيا فيما بعد الانقلاب الفاشل المذكور الذى مثل نقطة تحول رئيسية أدت الى الاسراع بتلك التطورات فيما يمكن أن نطلق عليه «**ورطة البيريسترويكا**» «Perestroika dilemma» . حيث الأحداث سارعت بالمفارقة بين النظرية والتطبيق . وحيث لم تؤد البيريسترويكا إلى تحقيق الهدف المنشود وهو تعجيل التقدم الاقتصادى - الاجتماعى والثقافى ، ولكنها

- أما فى الخارج فكانت أهم التطورات هى أتفاقية الحد من الاسلحة النووية مع الولايات المتحدة الأمريكية ، والوحدة الألمانية وانتهاء السيطرة على أوروبا الشرقية والتقارب مع الدول الأوروبية عامة فى ظل رؤية جورباتشوف بأن : «أوروبا بيتنا المشترك» .

(١) لمزيد من التطورات انظر : ملف معلومات اساسية عن الاتحاد السوفيتى ، القاهرة : وزارة الاعلام ، الهيئة العامة للاستعلامات ، سبتمبر ١٩٩١ . انظر أيضا عن تسلسل الاحداث : الاهرام ، ١٩٩١/٨/٢٣ .

أدت فى النهاية إلى التعجيل بالانهيار فى كافة المجالات فجرعة الحرية كانت أكبر من أن تستوعب ، كما أن التغير السياسى لم يواكبه تطور اقتصادى - اجتماعى بنفس المعدل .

وعليه فقد الحزب الشيوعى سيطرته على السلطة فى الاتحاد السوفيتى وانهار تماما بعد الانقلاب الفاشل باعلان الرئيس جورباتشوف استقالته من زعامته وجمد نشاطه وصودرت املاكه وتم حل اللجنة المركزية . وقد تم الغاء البند السادس من الدستور الذى يؤكد على «الدور القيادى للحزب الشيوعى السوفيتى» . كما تم حل جهاز المخابرات المعروف بالكى جى بى « K.G.B » لتورطه فى ذلك الانقلاب الفاشل(١) ، كما تم حل منظمة الشباب المعروفة برابطة الشباب الشيوعى اللينينى (الكومسومول) التى تأسست عام ١٩١٨ - والتى كانت الجسر للتدرج الحزبى - وانهى دورها السياسى(٢) . من ناحية أخرى فقد احتجبت صحيفة البرافدا السوفيتية - وهى الصحيفة الناطقة بلسان الحزب الشيوعى السوفيتى - للمرة الأولى منذ الثورة البلشفية عام ١٩١٧ وذلك ابتداء من ٢٣ أغسطس ١٩٩١ ، وصودرت أملاكها . كما فقدت الحكومة المركزية سيطرتها على صحيفة أزفستيا ووكالة تاس للأنباء التى أعلنت الاستقلال عن الحكومة والتخلص من هيمنتها المفروضة منذ الثورة البلشفية(٣) .

وخلاصة الامر فقد انهارت المؤسسات كما انهارت الأيديولوجية ، ولا ينطبق هذا على الاتحاد السوفيتى وحده بل انعكس على دول أوروبا الشرقية التى تحررت من سيطرته ، واتجهت مباشرة نحو الليبرالية الغربية وإن كان الانهيار واضحا فى الاتحاد السوفيتى فيما حذر منه الرئيس جورباتشوف بانه يمثل كارثة(٤) .

فقد بدأ الاتحاد السوفيتى ينهار بل وبدأت تظهر النزعة نحو احياء الامبراطورية الروسية القيصرية . فلم يكن احراق العلم الأحمر - الذى يحمل المطرقة والسندان رمز الشيوعية - على أثر الانقلاب الفاشل ورفع

(١) الاهرام ، ١٩٩١/٨/٢٥ .
(٢) الاهرام ، ١٩٩١/٩/٣٠ .
(٣) الاهرام ، ١٩٩١/٨/٢٥ ، ١٩٩١/٩/٣٠ .
(٤) الاهرام ، ١٩٩١/١٢/٤ .

علم روسيا القيصرية إلا رمزا لتلك النزعة وتعبيرا عن الرغبة فى تخطى تجربة الاشتراكية.وقد بدأت أبعاد التداعى فى التماسك السياسى للاتحاد السوفيتى باستقلال جمهوريات البلطيق الثلاث - التى ضمها الاتحاد السوفيتى اثناء الحرب العالمية الثانية وهى استونيا ، وليتوانيا ، ولاتفيا - وانضمامها للأمم المتحدة والاعتراف الدولى بها حتى من جانب الاتحاد السوفيتى . بل وبدأت غالبية الجمهوريات الاخرى تنادى بالاستقلال وكانت نقطة التحول الرئيسية هى موافقة نحو ٩٠٪ من شعب اوكرانيا على الاستقلال فى الاستفتاء الذى تم فى أول ديسمبر ١٩٩١[١] . والذى تبعه اعلان الجمهوريات السلافية الثلاث[٢] - روسيا الاتحادية واوكرانيا وروسيا البيضاء - قيام كومنولث فيما بينها فى ٨ ديسمبر ١٩٩١ ، ليحل محل الاتحاد السوفيتى من الناحية القانونية ، وذلك على غرار المجموعة الاوروبية بحيث يكون رابطة بين دول مستقلة ذات سيادة مع التركيز على انشاء سوق مشترك بينها[٣] . كما يزداد تدعم الكومنولث الجديد بانضمام جمهورية كازاخستان خاصة ، وبقية الجمهوريات الاسلامية بالاضافة إلى أرمينيا[٤] . ومن ثم لم يعد للاتحاد السوفيتى وجود من الناحية الفعلية ، وأصبح الكلام عن الجمهوريات السوفيتى بدلا منه . وإن كانت الصورة النهائية لم تكتمل بعد ، إلا أن المؤشرات تؤكد تفكك الاتحاد السوفيتى وفشل جهود الرئيس جورباتشوف فى اقامة اتحاد كونفدرالى على اساس اقتصادى محله .

وعليه فإذا كان الرئيس جورباتشوف قد اكد من قبل ان : «البيريسترويكا تعد خاتمة مناسبة لنهاية القرن العشرين»[٥] ، فإن التطورات المتلاحقة بعد المحاولة الفاشلة للأطاحة به فى اغسطس ١٩٩١ تثير التساؤل حول : ماذا بعد البيريسترويكا ؟ حيث تلك المنظومة الفكرية التى بدت جذابة من الناحية النظرية ، اصطدمت فى التطبيق بواقع فرضته الآثار التراكمية لأكثر من سبعين عاما من الجمود العقائدى .

---

(١) الاهرام ، ١٩٩١/١٢/٣ . والاخبار ١٩٩١/١٢/٣ .
(٢) وتضم ٧٠٪ من مجموع سكان الاتحاد السوفيتى ، كما تتركز بها الاسلحة النووية .
(٣) لمزيد من المعلومات عن اعلان مينسك ، انظر : الوفد ، ١٩٩١/١٢/١٥ .
(٤) انظر الاهرام ، ٢١ ، ١٩٩١/١٢/٢٢ .
(٥) انظر : «Gorbachev Interview: I Am an Optimist,» Time, 4 June, 1990, p. 28 .

الباب الرابع

التجديد فى الفكر الاسلامى

يطرح موضوع التجديد العديد من التساؤلات حول مضمونه وهل يعنى تجديد الدين الاسلامى ؟ أم تجديد بعد معين منه ؟ وهل يقصد به تجديد الدين أم تجديد الفكر أم تجديد المسلمين ؟ وهل التجديد فى مجال الاسلام مرادف لحركة الاصلاح الدينى فى المسيحية ؟ ومتى بدأ التجديد ؟ ولماذا يفرض نفسه على الفكر السياسى فى العصر الحديث بالذات ؟ هذه وغيرها اسئلة توضح مدى تشعب الموضوع .

والتجديد مدرسة تقوم على الاجتهاد واستخدام العقل فى المسائل الفقهية ، وقد تبلورت فى القرن الأول الهجرى ويعتبر البعض أن الإمام أبا حنيفة[1] إمام المجددين . وإن كان باب الاجتهاد قد اغلق رسميا فى القرن الرابع الهجرى – اكتفاءً بجهود السابقين وخاصة الائمة الاربعة وسداً لأبواب الفتنة والبدع – إلا أن المجددين استمروا طوال تلك الفترات وحتى العصر الحالى ولم ينقطع خط تلك المدرسة[2] . وحيث أن الاجتهاد ظنى فإن البعض ينكره مؤكدا على الأصول فقط . ولكن القرآن الكريم باعتبارة المصدر الأول للتشريع ينص صراحة عليه : «ولو ردوه إلى الرسول وإلى أولى الأمر منهم لعلمه الذين يستنبطونه منهم»[3] ، وفى قوله تعالى : «فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا فى الدين»[4] . وكان الرسول ﷺ القدوة فى هذا المجال وقد حض على الاجتهاد وإعمال العقل وسبق أن أشرنا إلى حديثه مع معاذ بن جبل عامله على اليمن فى هذا الشأن . كما أشار إلى مفهوم التجديد فى حديثه : «إن

(١) (٨٠ – ١٥٠ هـ) ، وقد عرف بالفقيه الحر .
لمزيد من المعلومات انظر : الإمام محمد أبو زهرة ، تاريخ المذاهب الاسلامية ، القاهرة : دار الفكر العربى ، د . ت . الجزء الثانى ، ص ١٦٠ – ١٧٤ .

(٢) انظر الصعيدى ، مرجع سابق ، حيث يتناول المجددون من القرن الأول الهجرى إلى القرن الرابع عشر بدءا من عمر بن الخطاب رضى الله عنه إلى الملك عبد العزيز آل سعود . وهو من المراجع الاساسية فى هذا المجال حيث يؤرخ حركة التجديد فى الاسلام .

(٣) النساء : ٨٣ . والنص صريح فى مسائل الأمن والخوف .

(٤) التوبة : ١٢٢ .

الله يبعث لهذه الأمة على رأس كل مائة سنة من يجدِّد لها دينها»[5]. وقد اجتهد الخلفاء الراشدون بعد الرسول[6] .

وفى حالة استخدام تعبير تجديد الدين الاسلامى فالمقصود بذلك هو المعنى العام للتجديد : أى العودة للأصل وتخليص الدين مما قد يكون قد علق به من شوائب نتيجة البدع أو الجهل أو غيرها ، ولكن لايقصد به تغيير أحكام الدين فهى ثابتة . وفى هذا المجال يجب توضيح أن هناك جانبين أساسيين فى الدين الاسلامى : جانب العبادات ، وهذه لاتدخل فى باب التجديد حيث أصولها ثابتة مستقرة ، وباب المعاملات وهو مفتوح للتجديد حيث الاسلام يتميز بالمرونة وأنه دين لكل عصر ، فأسس الاسلام العامة العريضة تصليح لأى مكان وزمان . وإذا كان هناك تخلف فهو فى مجال الفكر الإسلامى الذى لم يستطع أن يتمشى مع ما فى الاسس العامة للاسلام من تقدمية . فالتجديد هو فى المسلمين لا فى الاسلام كما يعبر البعض[7] . فهو تجديد الفكر الاسلامى[8] ليواكب التطورات لا تجديد الدين الاسلامى نفسه . وفى هذا المجال يؤكد على دور العلماء فى ضرورة عدم الجمود والوقوف عند حرفية النصوص والانغلاق على المعانى اللفظية وحدها ، ولكن ربط العلوم الدينية بمشكلات المجتمع وإلا كان علما قاصرا من الناحية العملية . فالتشريع ومتطلبات المجتمع وتطوره يجب أن يكونا كفرسى الرهان ، وإلا فإن التجديد يكون ضروريا حتى يتواءم التشريع مع المجتمع .

وغنى عن الذكر أن التجديد لايشترط أن يكون عاما بل قد يكون

(٥) عن تأصيل هذا الحديث الصحيح ومناقشته انظر : المرجع السابق ، ص ٨ – ١٠ .

(٦) وقد اجتهد الرسول فى بدر مثلا ، كما اجتهد أبو بكر فى جمع القرآن الكريم (ما بين اللوحين) وهو ما لم يقم به الرسول ، واجتهد عمر بن الخطاب فى فهم روح النص .

(٧) انظر : د . عمر فروخ : تجديد فى المسلمين لا فى الاسلام ، بيروت : دار الكتاب العربى ، ١٤٠١ هـ – ١٩٨١ م .

(٨) انظر : د . ابراهيم على ابو خشب ، تجديد الفكر الاسلامى : بعض رجال الفكر الاسلامى ، القاهرة : مكتبة الانجلو المصرية ، ١٩٨٣ .

جزئيا سواء بالنسبة للموضوع أو بالنسبة للمكان وفقاً للحاجة والمقتضيات .

وبنظرة على حركة الاصلاح الدينى فى المسيحية المعروفة بالبروتستنتية نجد أن هناك اختلافات جذرية بينها وبين اتجاه التجديد فى الاسلام . فحركة الاصلاح الدينى جاءت ، كما أوضحنا ، كرد فعل لسوء ممارسات الكنيسة الكاثوليكية الرومانية - الأمر الذى أسهم فى ادخال أوربا ولقرون فى ظلام العصور الوسطى - تلك الممارسات التى استندت إلى ما عرف بسلطان المفاتيح فى اكتساب سلطة دنيوية سياسية من وراء السلطة الدينية ، وبالتالى كان هدف حركة الاصلاح الاحتجاج على تلك الممارسات والعودة للأصل وهو فصل السلطتين واخضاع الكنيسة للدولة . كما أدخلت العديد من الاصلاحات التى تأثر فيها رواد الحركة بتلك التجربة فضلا عن تأثرهم بالتعاليم الاسلامية . أما فى الاسلام فلا يوجد فصل بين السلطتين أصلا ، كما لا توجد سلطة دينية . واذا كانت المسيحية قد جاءت كدين روحى خالص لم يتناول أحكام المعاملات إلا بالنذر الذى يمس العبادات ، فإن الدين الاسلامى كما أوضحنا أحكم التوازن بين الجانبين . وبالتالى فإن حركة الاصلاح الدينى فى المسيحية حركة ارتبطت بظروف تاريخية خاصة ، ولايمنع الحال من قيام غيرها مثل ظاهرة الكنائس المستقلة أو المنشقة التى تمثل كل منها مذهبا دينيا متميزا والتى تجدد فى أمر الدين نفسه . أما التجديد فى الاسلام فهو اتجاه مستمر لاحداث المواءمة المطلوبة بين الاسلام وروح العصر ، أيا كان العصر . واذا كانت حركة الاصلاح الدينى فى المسيحية قد ارتبطت بعصر النهضة والذى قصد به العودة لأصل التراث الغربى واحياؤه ، فالمقصود بالتراث هنا التراث الحضارى للفكر اليونانى والرومانى السابق على ظلام العصور الوسطى فى محاولة لتخطيها . أما التجديد فى الاسلام فمناداته بالعودة للأصل يقصد به المصادر الأصلية للشريعة من القرآن والسنة وما كانت عليه الممارسة الحقة لمثاليات العقيدة فى صدر الاسلام الذى يتخذ كمثال للقياس .

وعليه فإن استخدام البعض لتعبير الاصلاح الدينى فى مجال

الإسلام ليس دقيقا إلا إذا كان مثل هذا الاختلاف واضحا فى الاذهان . كما أن التجديد فى الاسلام يجب ألا يخلط بالنهضة فى الغرب ، مع أنه يتضمن النهوض بالمسلمين .

ومن الجدير بالذكر أن الفكر السياسى المسيحى الذى قام أصلا على مبدأ ازدواج السلطتين والفصل بينهما أدى الى الصراع الذى دام لقرون بين السلطتين الدينية والزمنية حول : لمن منهما اليد العليا . وقد حسم هذا الخلاف فى نهاية العصور الوسطى ، وذلك باعطاء السلطة العليا للملك أو الامبراطور واخضاع الكنيسة للدولة كأى مؤسسة بها مع قصر نشاطها على الأمور الروحية والعودة لاصل المسيحية فى هذا . فمن التجربة الخاصة التى مرت بها الدول الغربية جاءت النظرية المعادية للقيم الدينية والمتمثلة فى أفكار مكيافيللى وهوبز وغيرهم ، وقد نتج فى أوربا عن هذا التحول الى الدولة العلمانية (اخضاع الدين للسياسة) وتطور ذلك الى تراكمات أدت بمفكر مثل ماركس الى المناداة بضرورة القضاء على الاستلاب الدينى واعتبار الدين «أفيون الشعوب» . أما بالنسبة للفكر السياسى فى الاسلام فقد قام أصلا على عدم وجود ثنائية فى ممارسة السلطة وهو ما سيطر على من المفكرين الاسلاميين فى العصور الوسطى على أساس قيام الحكم على أسس مستمدة من الشريعة ، وقد استمر هذا الخط فى الفكر الاسلامى .

مما تقدم يتضح مفهوم التجديد ومضمونه وأنه مرتبط بأحد المبادىء التى جاء بها الاسلام وهى ضرورة إعمال النظر العقلى وعدم الجمود ، وأن هذا الخط الفكرى لم ينقطع . ولكن ماذا عن التجديد فى العصر الحديث وعن الإمام محمد عبده ؟ ولماذا اعتبر من الأمور الملحة واجبة البحث ؟ لعل من أهم ما يلاحظ من تطورات هو أن أوربا التى عاشت ولقرون فى عصور الظلام الفكرى استطاعت أن تخرج منها وتدخل عصر النهضة وتنطلق إلى العصور الحديثة وبفعل التقدم التكنولوجى الضخم للثورة الصناعية استطاعت أن تصبح المثل الذى يقاس عليه فى التقدم المادى . أما من الناحية الدينية فقد تم فصل الدين عن الدولة كما ذكرنا وأخضاع الكنيسة تماما للدولة كإحدى مؤسساتها والتركيز على

الدولة العلمانية . وعلى الطرف الأخر فإن الأمة الاسلامية التى انطلقت فى توسعها وكانت المثل الذى يقاس عليه فى التقدم الحضارى والثقافى فى العصور الوسطى فى الغرب وكانت مصدر اشعاع فكرى له ، تفككت بفعل العديد من العوامل التى يدخل من بينها ما اسهم به الاستعمار الغربى مما أدى الى التطلع الى نمط الثقافة والحضارة الغربية ومن ثم كان التغريب . أى تبدلت المواقع ولكن واذا كان الغرب قد استفاد من قبل من ازدهار الفكر الاسلامى ، فعلى المفكرين الاسلاميين أن يستفيدوا بدورهم من التقدم الذى انجزه الآخرون . وعليه فإن تحديات العصر والتخلف النسبى الذى لحق بالمسلمين أدى إلى ظهور تيار فى أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين ، يتزعمه على وجه الخصوص جمال الدين الأفغانى والشيخ محمد عبده ، ينادى بضرورة تقوية ثقة وإيمان المسلم فى ذاته والسعى للعودة الى النبع الأصلى ومحاولة النظر إلى العلوم العصرية ومواكبتها من منظور اسلامى . أى السعى للربط بين الاسلام والمعاصرة على أساس أنه لاتناقض بينهما حيث المواءمة ضرورية وتتمشى مع روح الاسلام .

ويمثل الإمام محمد عبده اطلالة على الفكر المعاصر بما قدمه من برنامج متكامل فى مجال التجديد .

الإمام محمد عبده

(١٨٤٩ - ١٩٠٥)(*)

على الرغم من قصر حياته النسبى الا أنه عاش حياة مليئة بالديناميكية سواء فى المجال السياسى أو المجال الفكرى .

أهم الظروف المؤثرة على أفكاره(١) :

هو محمد عبده حسن خير الله ، ولد فى قرية محلة نصر - مركز شبراخيت بالبحيرة - وتلقى تعليمه الأولى وحفظ القرآن فى القرية ثم انتقل الى الجامع الأحمدى بطنطا ثم الأزهر .

وفى الجامع الأحمدى تأثر بالمذهب الصوفى وبالشاذلية على وجه الخصوص ، وفى الأزهر انتمى الى الحزب الصوفى . لكن الحدث الذى أثر فى حياة الشيخ هو التقاؤه بجمال الدين الأفغانى عند زيارته الثانية لمصر فقد ترك آثارا هامة على أفكاره ونقل محمد عبده من الصوفية الى فلسفة الصوفية . وقد ألف «رسالة الواردات» فى التصوف ، ثم حصل على العالمية رغم الجهود الجادة من جانب بعض الأعضاء لاسقاطه نتيجة لآرائه وصحبته لجمال الدين الأفغانى ، وبعد ذلك تولى تدريس المنطق والكلام المؤيد بالفلسفة وذلك فى الأزهر أيضا . وكانت له العديد من الجهود فى مجال شرح المؤلفات الفكرية القديمة والحديثة لطلبته ، وعين مدرسا للتاريخ بدار العلوم كما عين مدرسا للعلوم العربية بالألسن .

(*) (١٢٦٦ - ١٣٣٢ هـ) .

(١) لمزيد من المعلومات انظر : د . محمد عمارة ، الامام محمد عبده : مجدد الاسلام ، بيروت : المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، ١٩٨٠ ، ص ١٩ - ٤٥ . انظر ايضا : عبد العاطى محمد أحمد ، الفكر السياسى للإمام محمد عبده ، رسالة ماجستير منشورة ، القاهرة : الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٩٧٨ ، ص ٢٤ - ٩٤ .

ومن أهم المؤثرات على حياته وأفكاره ارتباطه بجمال الدين الأفغانى الذى انتشله من الاستغراق فى الصوفية ، وشجعه على قراءة الكتب الأجنبية الحديثة المعربة كما مهد له طريق الصحافة بتدريبه على الكتابة فيها ، حتى تفوق عليه . وقد اشترك معه فى النشاط السياسى وتحولت دروسه الى هذا المجال ، كما ساهم معه فى تنظيماته السرية ضد الانجليز والتى أقامها فى مصر . ودخل معه الماسونية - ولم تكن قد دخلتها بعد العناصر والتأثيرات اليهودية - وتأثر خاصة بدورها الذى قامت به فى اوربا فى العصور الوسطى ضد استبداد الأباطرة والباباوات ، كما اهتم بآرائها الخاصة بالديمقراطية والتحرر وبالتخلص من نفوذ الكنيسة وتخديرها لعقول العلماء . وعلى الرغم من أنه قد رفع بعض شعارات الماسونية ولكنه مالبث أن هجرها عندما وجد أنها قد خرجت عن هذا الخط الثورى الذى جذبه اليها ولقد استهجن فيها ما اتخذته بعد ذلك من مهادنة الاستبداد والصلة بالنفوذ الأجنبى ، وبالتالى فقد خرج هو والأفغانى عليها وانضما للحزب الوطنى الحر وشعاره «مصر للمصريين». وقد نفى الأفغانى من مصر وعزل الامام من مناصب التدريس وحددت اقامته ولكن صدر عفو عنه وعين رئيسا لتحرير «الوقائع المصرية» وتولى الرقابة على المطبوعات ثم عضوا فى المجلس الأعلى للمعارف العمومية بعد انشائه .

وفى هذه الفترة كان مبعدا عن التدريس ، وبالتالى فقد ركز على العمل فى الصحافة والسياسة . وانضم مع الحزب الوطنى الحر الى العرابيين - على الرغم من أنه كان فى بادىء الأمر معاديا للثورة العرابية على انها عمل غير مشروع ويجر المشاكل على البلاد - وألقى بثقله فى جانبها فى النهاية بمقالاته الحماسية ، حتى صار أحد زعمائهم . وبعد هزيمتهم حوكم مع زعمائها وحكم عليه بالسجن ثلاثة أشهر ثم نفى إلى بيروت عام ١٨٨٢ ولست سنوات ولكنه أقام بها نحو عام ثم لحق بالأفغانى فى باريس وعمل معه على اصدار جريدة «العروة الوثقى» التى كانت لسان حال الجمعية السرية المعروفة بنفس الاسم والتى انتشرت فى بلاد الشرق خاصة مصر والهند ، وصدر منها ١٨ عددا[٢] .

(٢) انظر : جمال الدين الأفغانى والشيخ محمد عبده ، العروة الوثقى ، بيروت : دار=

وكان الشيخ محمد عبده يعمل فى هذه الجريدة رئيسا لتحريرها ، أما فى تنظيم العروة الوثقى فقد شغل منصب نائب الرئيس . وانتقل بين العديد من البلدان فى أوربا والشرق واستطاع دخول مصر أثناء ثورة المهدى فى السودان ، كما زار لندن داعيا لضرورة جلاء الانجليز عن مصر والتقى بوزير الحربية هناك وبكبار الصحفيين وممثلى الرأى العام .

ولكن بعد توقف «العروة الوثقى» وعمله المباشر لنهضة بلاد الشرق هجر باريس الى بيروت على أمل العودة لمصر وانشأ جمعية سرية للتأليف بين الأديان شارك فيها ممثلون للأديان الثلاثة السماوية .

كما مارس النشاط الثقافى والتربوى والفكرى وكان ملتزما بنمط العروة الوثقى فى العداء الصريح والمباشر للانجليز . وقد برزت فى تلك الفترة جهوده الثقافية والتربوية والفكرية . وقد عين فى المدرسة السلطانية واستطاع بجهوده أن يحولها من مدرسة شبه ابتدائية الى شبه عليا . وبدأ تفسير القرآن بمنهج عقلى حديث مطبقا فيه منهج أستاذه الأفغانى ، وكان ذلك بالمسجد العامرى فى بيروت حيث كان يعقد جلسات التفسير ، وجذب لدروسه العديد من الفئات بما فيها بعض المسيحيين المستنيرين . وقد عمل الامام محمد عبده على التأليف فصلا عن التدريس : فألف «رسالة التوحيد» وقام بترجمة العديد من أعمال جمال الدين الأفغانى عن الفارسية ، كما قام بترجمة بعض المؤلفات عن الفرنسية التى تعلمها باعتبارها مفتاحا للعلوم العصرية .

وفى النهاية - عاد لمصر لما استخدم نفوذه لدى المسئولين حيث حصل على عفو من كرومر بعد أن اقتنع انه لن يعمل بالسياسة وسيحصر نشاطه على المجال الثقافى والتربوى والفكرى .

= الكتاب العربى ، ١٤٠٠ هـ - ١٩٨٠ م (حيث تم تجميع كتابات جمال الدين الأفغانى والشيخ محمد عبده فى العروة الوثقى ونشرها فى مجلد واحد) . والجدير بالذكر أن الرئيس السابق أنور السادات قام باحياء هذه المجلة وبدأ فى استكمال اصدار أعدادها .

وبعودة الشيخ محمد عبده من النفى غير سياسته ، ورأى ضرورة التعامل مباشرة مع اللورد كرومر وقدم اليه مباشرة اللائحة التى كتبها لاصلاح التربية والتعليم فى مصر . ولكن رفض الخديوى عودته للتدريس ، وعين قاضيا أهليا فى محكمة بنها وتدرج الى مستشار فى محكمة الاستئناف الأهلية ثم عين عضوا فى مجلس ادارة الأزهر كأول مجلس يؤسس بهدف إصلاحه . ثم عين الامام محمد عبده مفتيا للديار المصرية ، وظل بمنصبه هذا حتى وفاته[3] . وفى فترة توليه منصبه نادى باصلاح المحاكم الشرعية ، وألف واحدا من أهم مؤلفاته وهو كتاب : «الاسلام والنصرانية مع العلم والمدنية» ، الذى رد فيه على الصحفى فرح انطون الذى هاجم الاسلام على أنه ضد العلم . مؤكدا كيف أن الاسلام ينادى بالعلم والثقافة ويتمشى مع المعاصرة والعقل أكثر من النصرانية .

وكان لموقفه المهادن للانجليز أثره فى غضب الأفغانى الذى هاجمه بشدة حتى إن محمد عبده لم يرْثِه عند وفاته . كما كان لموقفه هذا أثره أيضا فى إثارة العداء بينه وبين الزعيم مصطفى كامل الذى رأى ضرورة التخلص من الاحتلال كمتطلب سابق للاصلاح السياسى والاجتماعى ، بينما رأى محمد عبده فى الاصلاح السياسى والاجتماعى والوصول للشعب وسيلة للتخلص من الاحتلال بمقاومته[4] .

هذا وقد حدد الامام محمد عبده مجالات الاصلاح الذى يدعو اليه فى :

- التجديد فى الفكر الدينى .
- الاصلاح الادبى «اللغوى» .
- الاصلاح التعليمى والتربوى .
- اصلاح الأزهر وادخال العلوم العصرية .
- فضلا عن الاصلاح السياسى .

وان كان قد ركز فى مرحلته الأخيرة على المجالات الثلاثة الأولى على وجه الخصوص .

(٣) المرجع السابق ، ص ٣٢ .

(٤) د . عبد الباسط حسن ، جمال الدين الأفغانى ، القاهرة : مكتبة وهبة، ١٩٨٢ ص ٢١٠

التجديد فى الفكر الدينى :

تناول محمد عبده الفكر الدينى بشكل أوسع ورأى ان التجديد يتمثل فى : «تحرير الفكر من التقليد ، وفهم الدين على نهج سلف الأمة قبل ظهور الخلاف ، والرجوع فى كسب معارفه الى ينابيعها الأولى ، واعتباره ضمن موازين العقل البشرى التى وضعها الله لترد من شططه ، وتقلل من خلطه وخبطه ، لتتم حكمة الله فى حفظ نظام العالم الانسانى ، وانه على هذا الوجه يعد صديقا للعلم ، باعثاً على البحث فى أسرار الكون ، داعيا الى احترام الحقائق الثابتة ، مطالبا بالتعويل عليها فى أدب النفس واصلاح العمل .... كل هذا أعده أمرا واحدا»[5].. وفى هذا المجال أكد على ضرورة النظر الى العقل باعتباره أفضل القوى الانسانية ، حيث أنه أهم مايميز الانسان عن غيره من الكائنات.والاسلام كما يبين الأمام محمد عبده : «اطلق سلطان العقل من كل ما كان قيده ، وخلصه من كل تقليد كان استعبده ورده إلى مملكته يقضى بحكمه وحكمته»[6] . وهو فى مجال التجديد يواجه تيارين أساسيين كان لهما أثرهما فى استقطاب الأمة الاسلامية وخاصة المثقفين فيها وهما من ناحية تيار الجمود فى اطار الظلام الفكرى للعصر المملوكى العثمانى ورؤية طلاب علوم الدين فى ذلك الوقت ، ومن ناحية أخرى تيار التغريب القائم على العلمانية وضرورة الأخذ بالحضارة الغربية والنظر الى الدين على أنه لايواكب العصر وذلك فى رؤية طلاب الفنون فى ذلك الوقت .

وقد هدف محمد عبده الى تحديد الأصول التى لا يكون المسلم مسلما الا بها والتى سادت قبل ظهور الفرق والشيع أى فى صدر الاسلام . هذه

(٥) انظر : الاعمال الكاملة للامام محمد عبده ، مرجع سابق ، الجزء الثانى ، ص ٣١٨ .
انظر ايضا محمد عمارة الإمام محمد عبده : مجدد الاسلام ، مرجع سابق ، .

(٦) رسالة التوحيد للإمام محمد عبده ، دراسة وتحقيق د . محمد عمارة ، كتاب الهلال ، سلسلة ثقافية شهرية ، القاهرة : دار الهلال ، العدد ٣٥٥ ، يوليو ١٩٨٠ ، ص ١٣٦ - ١٣٧ .

الأصول هى الصورة البسيطة التى تقوى من ثقة المسلم فى دينه وتجعله يواجه التغيرات المادية دون اهتزاز لهذه الثقة . وهذه الصورة لايكفى أن تنقل للمسلم ، بل يجب أن تنقل بطريقة محددة وأقرب الى عقول المسلمين ، وذلك لتصحيح وازالة ما طرأ عليها من خطأ فى فهم الدين .

وقد أراد محمد عبده أن يقوى الجانب المعنوى فى المسلم وأن يبعث فى نفوس المسلمين شعورا دينيا نقيا وقويا فركز فى جهوده على تقديم الحل الملائم للفرد المسلم والمجتمع لمواجهة التحدى الغربى خاصة ما يتعلق بالشك فى الفكر الاسلامى . وقد نادى بضرورة التأكيد على الصورة التى لاتتغير على مر العصور والتى ترتكز على المبادىء العامة للاسلام ولا ترتكز على مدرسة اسلامية معينة بل تترك للمسلم حرية الاجتهاد بما يتلاءم مع هذه المبادىء مما يجعل الاسلام فى نظره حيا دائما .

كما هدف الى الربط بين الاسلام والمعاصرة وتوضيح التوائم بين الاسلام ومتطلبات العصر . واستخدم الشيخ محمد عبده مقاييس عقلانية لاحداث مظاهر التجديد فى جوانب الفكر الاسلامى ولكن فى الواقع لم يسع لتقديم مدرسة إسلامية جديدة كبديل للمدرسة التقليدية ولكن سعى لتقديم صورة للاسلام الصحيح الذى يواكب العصر . والمجال الذى يركز عليه هو الفهم والادارك للدين وليس مجرد التفقه فيه .

هذا وتتناول دعوة الامام محمد عبده إلى الاصلاح الدينى ثلاثة أمور أساسية(٧) :

أولها : الدعوة الى تحرير الفكر من قيد التقليد بحيث لايخضع العقل الا لسلطان البرهان دون أن يتحكم فيه زعماء مدنيون أو دينيون .

ثانيها : الربط بين الدين والعلم واعتبارهما صديقين متلازمين ومتكافئين ولا مجال للتصادم بينهما حيث لكل منهما وظيفته لحاجة البشر ، وأى منهما لايغنى عن الآخر .

(٧) جمال الدين الأفغانى ، والشيخ محمد عبده ، العروة الوثقى ، مرجع سابق ص ٣٦ .

ثالثها : الرجوع فى فهم الدين وكسب معارفه الى منابعه الأولى قبل ظهور الخلاف وذلك على طريقة السلف الصالح . وقد أكدها فى القرآن الكريم وقليل من السنة .

وبصفة عامة ، فقد بين أهمية الوعى بمسار التطور التاريخى والتركيز على دور العقل فى مجال فهم الاسلام فهماً صحيحاً ، وعليه نادى بضرورة العودة الى منبعه ، واستخدام العقل الذى يعتبر أقدر القوى التى يتمتع بها الانسان فى فهم الاسلام .

الاصلاح اللغوى :

وقد عالجه من شقين : فمن ناحية ، أكد على ضرورة إصلاح اللغة العربية والاحتذاء بما فعله الفرنسيون وغيرهم وذلك بإصلاح فنون اللغة وآدابها واتقان الكتابة والخطابة فيها بتأليف المجامع لوضع المعاجم اللغوية وتاريخ تطور اللغة وفلسفة البيان والانتقاد وغيرها . وقد أوضح أنه لايرجى الوصول إلى ما وصل إليه الفرنسيون فى هذا المجال إلا بجهد شاق مدة خمسين سنة .

من ناحية أخرى ، نادى بضرورة تعلم لغة من لغات العلم الأوربية حتى يمكن الاطلاع على المعارف . ففى قوله : «إن العالِم المسلم لايمكنه إن يخدم الاسلام من كل وجه يقتضيه حال هذا العصر إلا اذا كان متقنا للغة من لغات العلم الأوروبية تمكنه من الاطلاع على ماكتب أهلها فى الإسلام وأهله من مدح وذم وغير ذلك من العلوم»(٨) . فكأنه بعبارة أخرى يكرر ماسبق أن ورد فى التراث من قول مقتضاه : «من تعلم لغة قوم أمِن مكرهم» ، وهو فى هذا المجال ينادى بفضل تعلم اللغة الأجنبية حتى يؤمن شر أصحابها ، فضلا عن التعلم منهم ومواكبة العصر .

فالاصلاح اللغوى يخدم التراث من جهة ، ويسهم فى مواكبة التقدم والعلوم العصرية من جهة أخرى .

(٨) انظر : الأعمال الكاملة للامام محمد عبده ، مرجع سابق ، الجزء الثالث ، ص ١٧٤ .

الاصلاح التعليمى والتربوى :

أعطى الامام محمد عبده أهمية خاصة للإصلاح التعليمى والتربوى على أنه متطلب سابق للازدهار وللإصلاح السياسى . وهو يبين هذا بوضوح فى رأيه : «فمن يريد خير البلاد فلا إلا يسعى فى اتقان التربية ، وبعد ذلك يأتى له جميع مايطلبه»[(٩)] . وقد كانت له آراؤه المتبلورة فى هذا الموضوع : فمن ناحية لم يقصد بالتعليم فى هذا المجال التعليم المدنى خلوا من التعليم الدينى ، حيث بين ضرورة أن يكون الدين هو أساس التربية : «العلم المحيي للنفوس هو علم أدب النفس ، وكل أدب لها هو الدين ، فما فقدناه هو التبحر فى آداب الدين ، ومانحس من أنفسنا طلبه هو التفقه فى الدين واننا فى تحصيل هذا العلم الحيوي لانحتاج إلى الاستفادة من البعداء عنا ، بل يكفينا فيه الرجوع لما تركنا ، وتخليص ما خلطنا ، فهذه كتبنا الدينية والادبية حاوية لما فوق الكفاية مما نطلب وليس فى كتب غيرنا مايزيد عنها إلا بما لاحاجة بنا إليه»[(١٠)] .

من ناحية أخرى قسم النظام التعليمى إلى مراحل لإعداد فئات ثلاث هم : العامة ، والساسة ، والعلماء مع التأكيد على الأهتمام بهذه الفئة الأخيرة . وهو يلخص رأيه فى قوله : «أمر التربية هو كل شىء ... وعليه يبنى كل شىء .. وأى أصلاح للشرق والشرقيين لابد وأن يستند إلى الدين .. والناس فى التعليم طبقات ثلاث : **فالطبقة الأولى** : العامة من أهل الصناعة والتجارة والزراعة ومن يتبعهم . **والثانية** : طبقة الساسة ممن يتعاطى العمل للدولة فى تدبير أمر الرعية ، وحماتها من ضباط العسكرية ، وأعضاء المحاكم ورؤسائها ومن يتعلق بهم ، ومأمور الأدارة على اختلاف مراتبهم . **والطبقة الثالثة** : طبقة العلماء من أهل الارشاد والتربية . ويجب تحديد مايلزم لكل واحدة من هذه الطبقات الثلاث من التعليم كما ونوعا»[(١١)] .

(٩) انظر : «خطأ العقلاء» ، الوقائع المصرية العدد ١٠٧٩ فى ١٤ ابريل ١٨٨١ ، الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده ، مرجع سابق ، الجزء الأول ، ص ٢٩٩ .

(١٠) الاعمال الكاملة للإمام محمد عبده ، الجزء الأول ، ص ٦٥٠ .

(١١) المرجع السابق ، الجزء الثالث ، ص ٧٧ - ٨٣ .

ومن ناحية ثالثة أكد على دور الاغنياء فى تمويل انشاء المدارس ، والبعض يعتبرها نظرة ارستقراطية منه للتعليم ، ولكنها تتضمن انعكاسا لرؤيته عن التكافل الاجتماعى ودور الاغنياء والقادرين تجاه الوطن . كما نُظر لآرائه عن دور التربية والتعليم على أنها مثالية أكثر مما يجب[(١٢)] على أساس أنها خطوة لحل كافة المشكلات الأخرى : أى بمثابة المتغير المستقل بينما غيرها من العوامل تمثل متغيرات تابعة . ولكن الدراسات فى مجال التحريك الاجتماعى تؤكد أهمية التعليم باعتباره أخطر عوامل التحريك الاجتماعى لأى مجتمع ، ولكنه بالطبع ليس سبيل السعادة المطلقة كما تصورها .

ومن ناحية أخيرة يجدر التأكيد على أنه اعتبر الاصلاح التربوى سبيلا للإصلاح السياسى ، بل أنه يوضح أنه حاول اقناع جمال الدين الافغانى وهما فى المنفى بباريس بهجر السياسة والتركيز على التربية وهو مارفضه الافغانى[(١٣)] .

اصلاح الأزهر :

فى سعيه لتجديد الأزهر شن هجوما شديدا على نظام الدراسة بالأزهر[(١٤)] وجموده . ونادى بادخال العلوم العصرية كالجغرافية والتاريخ وغيرها وذلك سعيا لربط علماء الدين بمواكبة العصر . فهو لم يناد بالدراسة الدينية المنفصلة عن الدراسة المدنية والتى تكرس جهدها وتضيعه فى الشكليات ، بل سعى لتطوير الأزهر لا ليجعل منه جامعة مدنية ولكن ليؤهل خريجيه للتعرف على العلوم العصرية من منظور اسلامى .

وذلك الاصلاح فى رأيه يحتاج لتدخل السلطة ، ولكنه فى نفس

(١٢) انظر : د . محمد عمارة ، الأمام محمد عبده : مجدد الاسلام ، مرجع سابق ، ص ٢٠٧ - ٢٣٠ .

(١٣) انظر : المرجع السابق ، ص ٢١٢ .

(١٤) انظر عن مثل هذا الهجوم : الاعمال الكاملة للإمام محمد عبده ، مرجع سابق ، الجزء الثالث ، ص ١٧٨ - ١٧٩ .

الوقت أكد على أهمية عدم تدخل السلطة فى شئون الأزهر . أى بعبارة أخرى فإن **إصلاح الأزهر لايتم إلا بتدخل السلطان ، ولكن قيامه بدوره لايتم إلا بدون تدخله** . وقد حذر – وهو رجل الأزهر – من مثل ذلك التدخل .

من ناحية أخرى فقد وضع أملا أكبر فى دار العلوم – التى تجمع بين العلوم الدينية والعصرية – عن اصلاح الأزهر بل ذهب إلى القول باحلال دار العلوم محل الازهر[١٥] . وقد جرت عليه آراؤه هذه عداء رجال الأزهر على الرغم من أنه ليس فقط خريجا له ، وعمل بالتدريس به ، وكان عضوا بمجلس أدارته ، ولكنه كان أيضا مفتيا للديار كما سبق أن ذكرنا .

التجديد فى الفكر السياسى :

تناوله عن طريق تحليل عدة أبعاد ، فمن ناحية تناول طبيعة السلطة موضحا موقف الاسلام من السلطة الدينية مؤكدا على أن الاسلام لم يعرف هذه السلطة وانه قلبها وأتى عليها من أساسها[١٦] وعلى هذا فهو ينفى استغلال الدين كاكراه لاعتناق عقيدة معينة كما ينفى أى حقوق لرجال الدين ، فالاسلام لايعرف هيئة دينية – كهنوت – ذات سلطات هيراركية كتلك التى وجدت فى العصور الوسطى فى الغرب وادخلته فى عصوره المظلمة . من ناحية أخرى ففى مجال التجديد فى الفكر السياسى تناول

(١٥) ففى قوله عن دار العلوم وأمله فيها إنها : «تصلح أن تكون ينبوعا للتهذيب النفسى والفكرى ، والدينى والخلقى ، ويمكن أن ينتهى أمرها إلى أن تحل محل الأزهر ، وعند ذلك يتم توحيد التربية فى مصر ..» انظر : المرجع السابق ، الجزء الثالث ، ص ١١٩ .

(١٦) انظر ولمزيد من المعلومات : الامام الشيخ محمد عبده ، الاسلام والنصرانية مع العلم والمدنية ، القاهرة : مكتبة ومطبعة محمد على صبيح وأولاده ، ١٩٥٤ م – ١٣٧٣ هـ ، ص ٥٦ – ٦١ .
يوضح الامام محمد عبده أن هذا الأصل من أصول الإسلام الخاص بقلب السلطة الدينية يقابل أحد أصول المسيحية وهو الخاص بسلطة الرؤساء . انظر ولمزيد من المعلومات : المرجع السابق ، ص ٢٣ .

الاسلام والسلطة المدنية ، حيث الاسلام لايعرف الدولة الثيوقراطية ولا الطبيعية الثيوقراطية للسلطة (سلطان الهى) فالأمة هى مصدر سلطة الحاكم ، وأساس سلطته دنيوى وليس دينيا ، وهو غير معصوم . وقد عمل الإمام محمد عبده على التأكيد على السلطة المدنية للحاكم مع اعطائها وظيفة دينية تتعلق بالمحافظة على القيم الأساسية والمبادىء العامة للاسلام وبث هذه القيم . فتطبيق الشريعة فى رأيه يحتاج لمن بيده حق الحكم والسلطة والنفوذ حتى يفرضها ، مما يصبغ السلطة بالطابع المدنى : فالسلطة مدنية بوظيفية دينية ، وليست دينية بطابع مدنى . من ناحية أخرى ، فإن علماء الدين مثل المفتى أو القاضى وشيخ الاسلام وغيرهم والهيئات التى تتبعهم ، ليس لهم سلطان دينى على الأفراد إلا فى نطاق التوجية والارشاد دون أى حق فى السيطرة على إيمان الأفراد أو ادعاء سلطة إلهية أو تسلسل فى مجالها : فدور السلطة فى هذا المجال مدنى بالاضافة إلى وظائفها الدينية .

محورية الشريعة :

رأى فى هذا المجال ضرورة تطوير النظرة الى الشريعة مؤكدا على أن الفهم الصحيح لها يعتبر متطلبا سابقا لاصلاح حال المسلمين حيث المشكلة تتمثل فى تخلف الفكر فى هذا المجال .

ومن ناحية أخرى فقد أكد أيضا على أن الشريعة الحقة كانت فى العصر الذهبى للاسلام – عصر السلف الصالح – وليس فى المدارس والمذاهب الفقهية ، وبالتالى فان من الضرورى الفهم الصحيح للشريعة حيث أن فى ذلك مصلحة الأمة ، فيجب الحفاظ على الأصول العامة للعقيدة والتى هى محدودة بالقياس فيما تركه الشرع لاعمال العقل والاجتهاد . وفى هذا المجال فان للامام محمد عبده العديد من الفتاوى ومحاولات الاصلاح خاصة فى قانون الأحوال الشخصية ، وقد اهتم على وجه الخصوص بابراز الوظيفة الاجتماعية للدين .

ومن الملاحظ أنه لم يهتم بموضوع الخلافة التى شغلت المفكرين فى العصور الوسطى فقد نظر اليها نظرة عقلانية أى حسب أهميتها

ومنفعتها ولم يعتبرها جوهر الدولة الاسلامية .

أسس النظام السياسى :

تناول الامام محمد عبده فى هذا المجال عدة أمور تتمثل فى الاسس التالية :

الاساس الاول : الحرية : مؤكدا على حرية الارادة الانسانية ودلل عليها بأن العقل والوجدان والاجماع يثبتون هذا كما أكد على أن فكرة القضاء والقدر ليست عائقا لتصرفات الانسان حيث فسر القضاء بمعرفة الهية مسبقة لوقوع أمر ما ومع هذا فان هذه الاحاطة الالهية بما سيقع لاتمنع الفرد من استخدام العقل .

وقد أكد الشيخ محمد عبده على اضفاء التزام أخلاقى على الحرية . من ناحية أخرى رأى أن حرية الانسان ليست مطلقة ويتضح هذا من كتاباته عن الغاية من هذه الحرية ، فالحرية بالنسبة للفرد مرتبطة بحرية المجموع وحرية الفرد من خلال واجباته أو وظائف يؤديها للمجتمع ، وعامة أضفى هذا الطابع الأخلاقى على الحرية بما يحد من اطلاقها . كما أكد على ارتباط الحرية بالوطنية .

فضلا عن هذا فقد ركز على وجود حريات أساسية لايجوز أن تمس اطلاقا وهى حرية التفكير والقول والانتخاب ، فاهتمامه بالمحتوى الاجتماعى للحرية كان من المنطقى أن يرتبط باهتمامه بالحرية السياسية . ومن ناحية أخرى يلاحظ انه فى مجال دفاعه عن الحرية تناول عدة قضايا على رأسها تحرير المرأة والعمل والعمال كما وضع ضوابط على الحرية وهى ضوابط أخلاقية واجتماعية وسياسية . وقد نعى على من يتخذون حرية الفكر كأساس لتقليد الحضارة الغربية والأخذ بقشورها مع نبذ القيم المتوارثة والتراث . وقد اطلق عليها «الحرية البتراء» . «فتلك الحرية التى سموها اطلاق الفكر قد عتقت صاحبها من قيد العقل ، وأسلمته إلى الجهل الأعمى ... واننا نخشى لو تمادينا فى هذا التقليد الأعمى ، واستمر بنا

الأخذ بالنهايات الزائدة قبل البدايات الواجبة ، أن تموت فينا أخلاقنا وعادتنا»[٩] .

أما الاساس الثانى : فهو الشورى : وهى أحد دعائم الدولة الاسلامية وقد تناولها بالتحليل وبلور عدة أفكار جديدة فى هذا المجال موضحا أن الشورى ضد الاستبداد وأنها تعبير عن الحرية السياسية وهى تتطلب وجود هيئة سياسية تقوم بها .

ومن ناحية أخرى فقد أوضح أن الشورى ليس لها تطبيق محدود يوضح مناخ المشاركة بين الحاكم والمحكوم . وعليه فقد رآها مرتبطة بالاطار الديمقراطى ، وكان يؤكد على حتمية الارادة الشعبية عامة .

أما الأساس الثالث وهو القانون : فقد عرفه تعريفا حديثا واعتبره أيضا الأساس فى التفرقة بين المجتمعات المتقدمة ، وتلك المتخلفة ، ووضع له مقومات أساسية اجتماعية وسياسية اعتقد بموجبها فى حق الأمة فى اختيار قانونها الخاص عن طريق المجلس النيابى حيث يبين : «أن القانون الصادر عن الرأى العام هو الحقيق باسم القانون»[١٨] . وهو يؤكد أن النظر إلى الكون يبين أن لكل الكائنات قوانينها ومن ثم فعلى الحاكم الايستند فقط إلى القوة الغاشمة بل إلى القانون حيث إنه الضمان الأساسى لحريات الأفراد ، وأساس ازدهار الأمة : «فالقانون هو سر الحياة ، وعماد سعادة الأمم ، وأن القوة لاتأتى بثمرتها الحقيقية إلا إذا عضدت باتباع الشرع والقانون العام الذى أقر العقلاء بوجوب اتباعه ... فإذا أرادت تلك الأمة – التى تصرف ذوو البغى والغرور فيها على خلاف القانون ، أن

---

(١٧) انظر : «كلام فى خطأ العقلاء» ، الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده ، مرجع سابق ، الجزء الأول ، الكتابات السياسية ، ص ٣٠٦ – ٣٠٧ .

(١٨) كما يذكر نفس القول : «أن أفضل القوانين وأعظمها فائدة هو القانون الصادر عن رأى الأمة العام ، أعنى المؤسس على مبادىء الشورى ، وأن الشورى لاتنجح إلا بين من كان لهم رأى عام يجمعهم فى دائرة واحدة ، كأن يكونوا جميعا طالبين تعزيز شأن مصالح بلادهم» .
أنظر : «الشورى والقانون» ، الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده ، الجزء **الأول** ، ص ٣٦٢ – ٣٦٣ .

تعيد مجدها الأثيل ، وعزها الأول ، فلابد لها من إعادة شأن القانون»[19] .

وقد كان حريصا على التركيز على أن القوانين تختلف باختلاف أحوال الأمم ، ومن ثم لايجوز استيرادها من الأمم الأكثر تقدما[20] . وفى هذا المجال يتشابه مع مونتسكيو وإن كان يتميز عليه فى تأكيده على الفكر كأساس لروح القانون بدلا من الظروف الطبيعية ، فضلا عن التأكيد على الشرع وليس فقط على القوانين الوضعية ، هذا بالاضافة إلى توضيحه كيفية نشر القوانين وتعميق فهمها بين الأفراد بتشكيل «جمعيات فى القرى والمدن لتفاهم القوانين واللوائح والمنشورات ، وإلا ضاعت الحقوق»[21] . وبصفة عامة ربط بين التجديد الاجتماعى وصدور الشورى والقانون ورأى وضع حق التشريع فى يد سلطة أخرى غير الحاكم أى فى يد السلطة التشريعية .

نظام الحكم :

أوضح الشيخ محمد عبده فى هذا المجال شكل الحكومة ، حيث ركز على العلاقة بين السلطات على أساس وجود فصل نسبى بينها أى الفصل مع التعاون . كما أكد على ضرورة وجود دستور ينص على أن

(١٩) من مقالة «القانون والقوة» ، الوقائع المصرية ، العدد ١٠٣١ فى ٧ فبراير ١٨٨١م ، الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده ، مرجع سابق ، الجزء الأول ، ص ٢٨٦ - ٢٨٧ .

(٢٠) ففى قوله : «وحيث أن أحوال كل أمة تابعة لمعلوماتها ، على نسبة بينهما كنسبة العلة والمعلول ، فهى إنما تتخذ لأعمالها حدودا ، وتختار لأوضاعها قوانين بحسب قوتها فى النظر ، ورتبتها فى الفكر ... ولما كانت القوانين مناط ضبط الأعمال ، لتكون منتجة لجلائل الفوائد ، وهى ثمرة الأعمال النظرية ، وخلاصة الابحاث الفكرية ، صارت قوانين كل أمة على نسبة درجتها فى العرفان ، واختلفت القوانين باختلاف الأمم فى الجهالة والعلم» .
انظر : «اختلاف القوانين باختلاف أحوال الأمم» ، الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده ، مرجع سابق ، الجزء الأول ، ص ٣١٠ .

(٢١) «كلام فى خطأ العلماء» ، الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده ، مرجع سابق ، الجزء الأول ، ص ٣٠٨ .

يتولى جميع شئون الحكومة سلطة تشريعية تسن القوانين وسلطة تنفيذية تكلف بتنفيذها على أن يتولى أعضاء مجلس شورى النواب مساءلة الوزراء بشأن تنفيذ القوانين . كما أكد على ضرورة فصل دائرة القضاء عن الادارة مع تأكيده على أهمية العدالة التى تعتبر أحد مبادىء الدولة الاسلامية الأساسية والتى حظيت باهتمام المفكرين السياسيين الاسلاميين على مر العصور . وباختصار فقد نادى بضرورة قيام الحكومة الدستورية البرلمانية القائمة على فصل السلطات مع تعاونها و ارتكازها على الارادة الشعبية .

الحاكم عند الإمام محمد عبده :

أما عن الحاكم الذى يتولى مهام الحكم فى الدولة فيلاحظ أنه فى المرحلة الأولى من فكره ركز على الارادة الشعبية والحكومة التى ترتكز عليها والتى تصل الى الحكم عن طريق ديمقراطى ، ولكنه بدأ يعكس أفكاره بحيث بلور أفكارا جديدة توضح تشككه فى الثورة والارادة الشعبية والقوى الشعبية بعد هزيمة الثورة العرابية فبدأ يدعو الى الحاكم القائد ثم الحاكم المستبد العادل وهو فى اتجاهه الأخير يقترب من أفكار مكيافيللى الذى ركز على أن يكون الحاكم قويا مطلقا وطنيا ولكن الاختلاف الواضح هو أن الامام محمد عبده وضع للحاكم ضوابط وقيودا ودعا الى التزامه القيم التى تسود المجتمع حاكما ومحكوما . ويحتاج تحليله بل دعوته لأهمية وجود الحاكم المستبد العادل لوقفة : فتحت عنوان : «**إنما ينهض بالشرق مستبد عادل**»[22] ، يبين أن مثل هذا الحاكم ضرورى لإقرار

(٢٢) ففى قوله تحت هذا العنوان :
«مستبد يكره المتناكرين على التعارف ، ويُلجيء الأهل إلى التراحم ، ويَقْهَر الجيران على التناصف ، يحمِل الناس على رأيه فى منافعهم بالرهبة ، إن لم يحملوا أنفسهم على مافيه سعادتهم بالرغبة ، عادل لايخطو خطوة إلا ونظرته الأولى إلى شعبه الذي يحكمه ، فإن عرض خط لنفسه فليقع دائماً تحت النظرة الثانية ، فهو لهم أكثر مما هو لنفسه .
يكفى لإبلاغهم غاية لا يسقطون بعدها خمس عشرة سنة ، وهى سن مولود لم يبلغ الحلم ، يولد فيها الفكر الصالح وينمو تحت رعاية الولي الصالح ، ويشتد حتى يصرع من يصارعه . خمس عشرة سنة يثنى فيها أعناق الكبار إلى ما هو خير لهم=

العدل ودفع الظلم وحمل الأفراد على مافيه سعادتهم بحيث يكون هدفه وهاديه الأساسى صالحهم لا صالحه الشخصى . وقد وضع مخططا واضحا لمثل هذا الحاكم قائماً على برنامج يمتد لخمسة عشر عاما يراها كافية لتنشئة الصغار نشأة سليمة بتثقيفهم وغرس القيم فى نفوسهم ، أما بالنسبة للكبار فيلوى اعناقهم ويعالج ما اعتل من طباعهم لما فيه خيرهم وخير اخلافهم مستخدما كافة الوسائل التى قد تصل إلى البتر والكى . وهذه السنوات المطلوبة تحشد وراء الحاكم حشدا كبيرا ممن يتبعونه من أعوان الاصلاح : إما من صالحين كانوا ينتظرونه ويعتبرونه القدوة الحسنة ، أو ناشئين شبوا على وجوده ، أو من يتبعونه نتيجة الرهبة منه أو الرغبة فى فضله . وهو يؤكد أن خمسة عشر عاما ليست بالكثير لتربية أمة فما البال اذا كان الأمر بالنسبة لأمة .

ولكن حكم المستبد العادل يمثل الخطوة الأولى الضرورية للإعداد الصالح وللانتقال تدريجيا إلى الحكم النيابى وذلك بتشكيل المجالس البلدية

= ولأعقابهم ، ويعالج ما اعتل من طباعهم بأنجح أنواع العلاج ، ومنها البتر والكى إذا اقتضت الحال ، ويُنشىء فيها نفوس الصغار على ما وَجَّه العزيمة نحوه ، ويُسَدِّد نياتهم بالتثقيف ، يتعهدها كما يتعهد الغارس شجرة بضم أعواد مستقيمة إلى سوقها لتنمو على الاستقامة . خمس عشرة سنة تحشد له جمهوراً عظيماً من أعوان الإصلاح ، من صالحين كانوا ينتظرونه ، وناشئين شبوا وهم ينظرونه ، وآخرين رهبوه فاتبعوه ، وغيرهم رغبوا فى فضله فجاروه .

حتى إذا عرفت الأفكار مجاريها بالتعريف ، وانصرفت إلى ما أُعِدَّت له بالتصريف ، وصح الشعور بالتعليل ، واستقامت الأهواء بالتعديل ، أباح لهم من غذاء الحرية ما يستطيع ضعيف السن قضمه ، والنَّاقِة من المرض هضمه ، وأول ما يكون ذلك بتشكيل المجالس البلدية ، ثم بعد سنين تأتي مجالس الأدارة ، لا على أن تكون آلات تدار ، بل على أن تكون مصادر للآراء والأفكار ، ثم تتبعها بعد ذلك المجالس النيابية . نعم ربما لا يتيسر لرجل واحد أن يشهد هذا الأمر من بدايته إلى نهايته ، ولكن الخطوة الأولى هى التى لها ما بعدها ، ويكفى لمدّها خمس عشرة سنة ، وما هى بكثير فى تربية أَمة ، فضلاً عن أُمّة .

هل يعدم الشرق كله مستبداً من أهله ، عادلاً فى قومه ، يتمكن به العدل أن يصنع فى خمس عشرة سنة ما لايصنع العقل وحده فى خمسة عشر قرناً ؟»

انظر : «انما ينهض بالشرق مستبد عادل» ، مجلة الجامعة العثمانية ، السنة الأولى ، الجزء الرابع ، ١ مايو ١٨٩٩ م ، ٢١ ذى الحجة ١٣١٦ ، ص ٥٤ - ٥٥ ، الاعمال الكاملة للامام محمد عبده ، الجزء الأول ، ص ٧١٦ - ٧١٧ .

أولا ثم مجالس الادارة التى يجب أن تكون فعالة كمصادر حقيقية للآراء والأفكار ثم المجالس النيابية فى النهاية .

وخلاصة الأمر أن الحرية لايجب أن تعطى مرة واحدة حتى يمكن استيعابها ، بل يجب الاعداد لها اعدادا فكريا بحيث يواكب نمو المؤسسات نمو الأفراد . وفى هذا المجال يلاحظ أن الامام محمد عبده يرى أن الشعب الذى يلجأ إلى الثورة والتدخل العسكرى يعنى أنه غير مهيىء بعد للحرية ، فلو كان ناضجا فى هذا المجال ومعدا لممارستها لما احتاج لذلك . فكأن الإعداد للحرية والاستعداد لها يجعل انتقال السلطة سهلا وسلميا .

هذا وقد أكد الامام كما أوضحنا على أهمية القيم الروحية وكذلك الاجتماعية فى المجتمع كما أعطى مهام أساسية للحكومة حيث ركز على ضرورة دورها فى المجالين التربوى والثقافى ، ورأى أن تقوم بمهام التهذيب من خلال مدارسها التعليمية المختلفة ، وهو لم يهتم بالتعليم الدينى فقط بل بالتعليم المدنى أيضا ، فالاصلاح يحتاج للسلطان حتى يمكن تحقيقه . من ناحية أخرى فقد حث الحكومة على ترشيد إدارتها واصلاحها بما يسهل تنفيذ السياسة العامة .

كما أكد على أهمية دور **الصفوة المستنيرة** حيث أعطاها أهمية ديناميكية فى الرقابة على مصالح الأمة ، وتلك الصفوة قوامها التربية والتعليم الصحيح : السبيل إلى تكوينهم للقيام بأعمال الحكومة النيابية ، وهى تأتي من الطبقة الوسطى وتعتبر ركيزة النظام السياسى وأعطاها دوراً هاماً فى تقييد سلطة الحكومة ومعالجة الاستبداد «وحمل الحكومة على العدل والاصلاح وتعويدها الاهالى على البحث فى المصالح العامة واستشارتها إياهم فى الامر بمجالس خاصة تنشأ فى المديريات والمحافظات»(٢٣) ، فهى باختصار حلقة الوصل بين الحكومة والجماهير . ومع أنه ركز على دور الطبقة الوسطى فانه لم يحصر هذه

(٢٣) انظر ولمزيد من المعلومات : «السلطة للصفوة المستنيرة» ، الأعمال الكاملة للامام محمد عبده ، مرجع سابق ، حـ ١ ص ٣١٦ - ٣١٧ .

الصفوة المستنيرة بين أبناء هذه الطبقة حيث اعتبرها صفوة مفتوحة تقوم على المشاركة وتسمح بتصعيد أبناء الطبقة الدنيا اليها(٢٤).

السياسة وجمود المسلمين :

سبق أن أوضحنا أن الإمام محمد عبده عمل بالسياسة مع جمال الدين الأفغانى ولكنه هجرها مكرسا جهده لمجالات الاصلاح الأخرى التى اعتبرها متطلبا سابقا للاصلاح السياسى ، وأن موقفه هذا هو الذى فارق بينه وبين جمال الدين الأفغانى الذى ظل مكرسا نشاطه للعمل السياسى .

وقد عبر الإمام محمد عبده عن عدائه للسياسة بصراحة ووضوح وذلك فى دفاعه عن الاسلام وابعاد ما يحاول البعض الصاقه به من جمود واضطهاد العلم على أساس أن الاسلام برىء من مثل تلك الصفات حيث أنه دين علم ويحث على التقدم الدائم والنظر العقلى كأول أصل يقوم عليه ، واذا كان هناك اضطهاد ، أو قهر أو غيرهما فمرجعه للسلطة وممارسة السياسة وفقا لأهواء الحكام . وفى هذا يقول : «إن السياسة تضطهد الفكر أو الدين أو العلم فأنا معك من الشاهدين . أعوذ بالله من السياسة ، ومن لفظ السياسة ، ومن معنى السياسة ، ومن كل حرف يلفظ من كلمة السياسة ، ومن كل خيال يخطر ببالى من السياسة ، ومن كل أرض تذكر فيها السياسة ، ومن كل شخص يتكلم أو يتعلم أو يجن أو يعقل فى السياسة ، ومن ساس ويسوس وسائس ومسوس .... وأما ماوصفت بعد ذلك من الجمود فهو مما لايصح أن ينسب إلى الإسلام وقد رأيت صورة الإسلام فى صفائها ونصوع بياضها ، ليس فيها مايصح أن يكون أصلا يرجع إليه شيىء مما ذكرت ولا مما تنبأ بسوء عاقبته (رنان) وغيره . وإنما هى علة عرضت للمسلمين عندما دخل على قلوبهم عقائد أخرى ساكنت عقيدة الإسلام فى افئدتهم ، وكان السبب فى تمكنها من نفوسهم وأطنائها لنور الإسلام من عقولهم ، هو السياسة ، كذلك هو تلك الشجرة

(٢٤) انظر ولمزيد من المعلومات : عبد العاطى محمد أحمد ، مرجع سابق ص ٢١٩ - ٢٢٤ .

الملعونة فى القرآن(٢٥): عبادة الهوى واتباع خطوات الشياطين - هو السياسة» (٢٦).

وعليه فعدم أتباع تعاليم الاسلام والبعد عنه من جانب الحكام والمحكومين هو السبب فى تخلف المسلمين وليس السبب فى الاسلام نفسه الذى تقدم المسلمون على غيرهم عندما اتبعوه . ومن هنا يؤكد الامام محمد عبده على أهمية الحاكم الصالح مع وحدة الهدف(٢٧).

أهم مساهمات الإمام محمد عبده :

بصرف النظر عما وجه إليه من انتقادات كان أشدها من رجال الأزهر ، إلا أنه يعتبر من أهم الأعلام البارزة لمدرسة التجديد فى الفكر الإسلامى فى العصر الحالى . ويرجع إليه الفضل فى التأكيد على ربط الدين بالمعاصرة على أساس أن هذه تعتبر من مقومات الدين الاسلامى باعتباره دينا عقلانيا بالدرجة الأولى . كما أن من مساهماته الدعوة لتأكيد الذات وتقوية ايمان وثقة المسلم فى تراثه مع محاربة التغريب ، وإن كان حريصا على عدم الانغلاق والاستفادة مما وصل إليه الغرب من تقدم .

والإمام محمد عبده قدم برنامجا شاملا متكاملا للتجديد فى كافة النواحى وإن كان المجال التربوى والتعليمى قد احتل عنده المكانة المتميزة حيث اعتبره مفتاح المشكلات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والمتغير المستقل بالنسبة لبقية المتغيرات . وغنى عن الذكر أن التعليم يعتبر أهم عوامل التحريك الاجتماعى وفقا للدراسات الحديثة فى مجال التنمية

(٢٥) «أنها شجرة : تخرج من أصل الجحيم . طلعها كأنه رءوس الشياطين . فإنهم لآكلون منها فمالؤن منها البطون . ثم إن لهم عليها لشوباً من حميم . ثم إن مرجعهم لإلى الجحيم . إنهم ألفوا آباءهم ضالين . فهم على آثارهم يهرعون»، الصافات : ٦٤ - ٧٠ .

(٢٦) انظر : الشيخ محمد عبده ، الاسلام والنصرانية مع العلم والمدنية ، مرجع سابق ص ١٠٠ - ١٠١ . وذلك فى رده على فرح أنطون .
ولمزيد من المعلومات عن رأى رينان انظر ، ص ٩٩ - ١٠٠ .

(٢٧) انظر : «الحياة السياسية» ، الاعمال الكاملة للامام محمد عبده ، مرجع سابق ، الجزء الأول ، ص ٣٣٦ - ٣٤٥ .

السياسية ، ولكنه بالطبع ليس العامل الوحيد كما كان ضد التركيز على العلم المدنى بعيدا عن الدين ، أو العلوم الدينية بعيدا عن العلوم المدنية : فالدين هو دعامة المجتمع وركيزة التعليم دينيا ومدنيا . وبالتالى فإن اصلاح الأزهر يعتبر أساسيا فى هذا المجال لاخراجه من الجمود وبعث الفاعلية فيه وادخال العلوم العصرية : لا ليصبح جامعة مدنية أخرى ولكن ليصبح جامعة دينية – اسلامية – تخرج عارفين بالعلوم المدنية وباحثين عن أصولها فى الدين ، حيث الاسلام ثرى بما يحوى فى المجالات الدنيوية وتحتاج للمتخصصين لتخريجها ، بما يواكب التطورات العصرية المختلفة . والكثير من آرائه فى مجال الاصلاح التربوى والتعليمى واصلاح الازهر والاحوال الشخصية وتحرير المرأة يتردد صداها فى الوقت الحالى .

ومن مساهمات الشيخ محمد عبده الأساسية افكاره السياسية : فتأكيده على روح القانون وخصوصيته المستمدة من ظروف كل مجتمع كان قوامه العوامل الزوحية أكثر من تلك المادية التى ركز عليها مونتسكيو من قبل . والقانون لايعنى عنده القانون المدنى فقط حيث تركز اهتمامه اساسا حول الشريعة . كما أن من مساهماته توضيحه للقيود التى يجب أن ترد على الحرية ، فالحرية عنده مقيدة وليست مطلقة .

ومن أفكاره مفهوم الحاكم المستبد العادل الذى اعتبره المنقذ للشرق ، والذى وضع خطة زمنية لتحقيق هدفه وخاصة اعداد النشء الاعداد الصالح الامر الذى يعتبر هدفا هادفا للوصول للحكم البرلمانى الذى نظر اليه على انه النظام الأمثل . وكان من افكاره الجذابة أيضا تلك الخاصة بضرورة اعطاء الحرية بجرعات محدودة حتى يمكن استيعابها وحسن ممارستها . فضلا عن توضيحه للدور القيادى للصفوة المستنيرة مع التركيز على حسن اعدادها .

والإمام محمد عبده يتشابه مع مكيافيللى فى تأكيده على ضرورة الحاكم المستبد القوى للوصول الى الحكم البرلمانى ولكنه يختلف عنه جذريا فى أنه اعتبر الدين ركيزة النظام السياسى أيا كان ، ولم يفصل بين

السياسة والقيم الروحية والاخلاقية كما فعل مكيافيللى الذى يعتبر الابن البار للنهضة فى الغرب . فقد حرص الامام على التأكيد على صفة العدل لتقترن بالاستبداد الذى لم يقصد به أن يعمل الحاكم لمصلحته ولكن للمصلحة العامة . كما أن مهمة الحاكم أخلاقية بالدرجة الاولى ولاتقتصر على الناحية الحمائية،فضلا عن أنه يتكلم عن دور الحاكم بالنسبة للشرق ولم يركز أساسا على الوحدة القومية بالذات . كما يتشبه مع أفلاطون فى تأكيده على أهمية الحاكم القوى ، ولكن يختلف معه فى أنه لم يخصه بالعقل والحكمة ، بل أكد على أن العقل قد أختص به الانسان كأنسان . ومن ثم فإن الحكم الامثل هو القائم على الارادة الشعبية والممارسة من جانب الافراد ولكن بعد أن يعدوا لها . ومن الواضح أن الامام محمد عبده قد انتهى إلى ما ابتدأ منه أفلاطون وهو نبذ السياسة .

أن الخط الذى ينتظم فى آراء الإمام محمد عبده هو تقوية أيمان المسلم فى عقيدته مع ضرورة التسامح الدينى والحفاظ على الوحدة الوطنية ، والمفتاح الرئيسى الذى أكد عليه هو التربية والتعليم قبل كل شيء : فالفكر وليس المادة هو أساس التغيير . فقد دعى باختصار الى ضرورة استيعاب الحضارة الغربية مع الحرص على عدم الاستيعاب فيها وذلك بالتمسك بالقيم الروحية والمحافظة على الذات .

* * *

بعض المراجع المختارة

- ابراهيـــم ابراهيم هلال (تحقيق وتقديم) ، الاسلام وأصول الحكم : عند الامام على رضى الله عنه ، دراسة وتحليل لكتابه رضى الله عنه إلى الأشتر النخعى حينما ولاه حكم مصر ، القاهرة : دار النهضة العربية ، ١٩٧٩ .
- ابراهيم على أبو الخشب (دكتور) ، تجديد الفكر الإسلامى : بعض رجال الفكر الإسلامى ، القاهرة : مكتبة الانجلو المصرية ، ١٩٨٣ .
- ابراهيـــم دسوقى أباظة (دكتور) ، وعبد العزيز الغنام (دكتور) ، تاريخ الفكر السياسى ، بيروت : دار النجاح ، ١٩٧٣ .
- ابو نصر الفارابى فى الذكرى الألفية لوفاته ، ٩٥٠ م ، تصدير د . أبراهيم مدكور ، القاهرة : الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٤٠٣ - ١٩٨٣ .
- ابن تيمية (شيخ الاسلام تقى الدين أحمد) ، السياسة الشرعية فى اصلاح الراعى والرعية ، كتاب الهلال ، القاهرة : دار الهلال ، ١٩٨١ .
  ______ الحسبة فى الاسلام ، الاسكندرية : دار عمر بن الخطاب ، د . ت .
  ______ الامر بالمعروف والنهى عن المنكر ، الطبعة الثانية ، القاهرة : المكتبة القيمة ، ١٤٠١ هـ .
- ابن خلدون (عبد الرحمن بن محمد) ، مقدمة ابن خلدون ، تمهيد وتحقيق د . على عبد الواحد وافى ، الطبعة الثالثة ، القاهرة : دار نهضة مصر للطبع والنشر ، د . ت .
- أحمـــد فخرى (دكتور) ، مصر الفرعونية ، الطبعة الثانية ، القاهرة : مكتبة الانجلو المصرية ، ١٩٦٠ .
- افلاطـون ، رجل الدولة ، بيروت : دار بيروت وصادق للنشر والطبع ، ١٩٥٩ .
- الغزالـــى (أبو حامد) ، التبر المسبوك فى نصيحة الملوك ، القاهرة : مكتبة الجندى ، د . ت .
  ______ احياء علوم الدين ، خمسة اجزاء ، بيروت : دار المعرفة للطباعة والنشر ، د . ت .

- ـــــــ الرد الجميل لالهية عيسى بصريح الانجيل ، دراسة وتحقيق د . محمد عبد الله الشرقاوى ، الرياض : دار امية للنشر والتوزيع ، ١٤٠٣هـ .
- ـــــــ المنقذ من الضلال : والموصل إلى ذى العزة والجلال ، حققه وقدم له د . جميل صليبا ، ود . كامل عياد ، الطبعة العاشرة : بيروت : دار الاندلس ، ١٤٠١ هـ - ١٩٨١ .
- الفارابــى (المعلم الثانى أبى نصر) ، آراء أهل المدينة الفاضلة ، القاهرة : مكتبة ومطبعة محمد على صبيح وأولاده ، د . ت .
- ـــــــ «السياسة» مجموع فى السياسة ، من تراث الفقه السياسى الاسلامى . تحقيق ودراسة د . فؤاد عبد المنعم احمد ، الاسكندرية : مؤسسة شباب الجامعة ، شوال ١٤٠٢ ، ١٩٨٢ .
- ـــــــ تحصيل السعادة ، تحقيق وتقديم وتعليق د . جعفر ال ياسين ، بيروت : دار الاندلس ، ١٩٨١ .
- ـــــــ فصول منتزعة ، تحقيق د . فوزى مترى نجار ، بيروت : دار المشرق ، ١٩٧١ .
- ـــــــ كتاب الملة ونصوص أخرى ، تحقيق محسن مهدى ، بيروت : دار المشرق ، المطبعة الكاثوليكية ، ١٩٦٨ .
- ـــــــ كتاب السياسة المدنية : الملقب بمبادىء الموجودات ، بيروت : المطبعة الكاثوليكية ، ١٩٦٤ .
- ـــــــ أحصاء العلوم ، تحقيق وتقديم وتعليق د . عثمان أمين ، الطبعة الثالثة ، القاهرة : مكتبة الانجلو المصرية ، ١٩٦٨ .
- الماوردى (الامام ابو الحسن) ، قوانين الوزارة ، من تراث الفكر السياسى الاسلامى ، تحليل ودراسة د . فؤاد عبد المنعم أحمد ومحمد سليمان داود ، الاسكندرية : مؤسسة شباب الجامعة ، ١٩٧٨ .
- ـــــــ الاحكام السلطانية : والولايات الدينية ، راجعه د . محمد فهمى السرجانى ، القاهرة : مكتبة التوفيقية ، د . ت .
- ـــــــ التحفة الملوكية فى الآداب السياسية ، المنسوبة للأمام ، تحقيق ودراسة د . فؤاد عبد المنعم ، الاسكندرية : مؤسسة شباب ، الجامعة ، د . ت .
- المودودى (أبو الأعلى) ، الحكومة الاسلامية ، تعريب أحمد أدريس ، الطبعة الثانية ، القاهرة : مطابع المختار الاسلامى ، ١٤٠٠ - ١٩٨٠ .

- النـدوى (أبو الحسن على الحسنى) ، الحافظ احمد بن تيمية ، الكويت : دار القلم ، ١٣٩٨ هـ - ١٩٧٨ م .
- أميــن الخولى «صلة الاسلام باصلاح المسيحية» ، القاهرة : مطبعة الأزهر ، ١٩٣٩ .
- باركــر ، ارنست ، النظرية السياسية عند اليونان ، ترجمة لويس أسكندر ، القاهرة : مؤسسة سجل العرب ، ١٩٦٦ .
- بوست ، جورج (دكتور) ، فهرس الكتاب المقدس ، بيروت : مكتبة المشعل باشراف رابطة الكنائس الانجيلية فى الشرق الاوسط ، ١٩٨١ .
- توشار ، جان وآخرون ، تاريخ الفكر السياسى ، ترجمة د . على مقلد ، بيروت : الدار العالمية للطباعة والنشر والتوزيع ، ١٩٨١ .
- تيرنر ، بريان ، ماركس ونهاية الاستشراق ، ترجمة يزيد صايغ ، بيروت : مؤسسة الابحاث العربية ، ١٩٨١ .
- جمـــال الدين الأفغانى والشيخ محمد عبده ، العروة الوثقى ، بيروت : دار الكتاب العربى ، ١٤٠٠ هـ - ١٩٨٠ م (حيث تم جمع كتاباتهما فى العروة الوثقى ونشرها فى مجلد واحد) .
- حامـد ربيع ، (دكتور) الاسلام والقوى الدولية : نحو ثورة القرن الواحد والعشرين ، القاهرة : دار الموقف العربى ، ١٩٨١ .
- حبـيب جرجس ، أسرار الكنيسة السبعة ، طبعة خامسة ، القاهرة مكتبة المحبة ، ١٩٧٩ .
- حسن ابراهيم حسن (دكتور) ، وعلى ابراهيم حسن (دكتور) ، النظم الاسلامية ، القاهرة : مكتبة النهضة المصرية ، د . ت .
- حمـــد عبد الرحمن الجنيدل ، التملك فى الاسلام ، رسالة ماجستير من المعهد العالى للقضاء بالرياض ، «منشورة» ، الرياض : عالم الكتب ، ١٣٩٠ هـ .
- حورية توفيق مجاهد (دكتورة) ، الاستعمار كظاهرة عالمية : حول الاستعمار والامبريالية والتبعية ، القاهرة : عالم الكتب ، مكتبة الانجلو المصرية ، ١٩٨٥ .
- ـــــــ محاضرات فى تطور الفكر السياسى الاسلامى والغربى من جزءين ، «مطبوعة» ، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية ، جامعة القاهرة ، ١٩٨٢ .

- ———— «سياسة توازن القوى» ، مصر المعاصرة ، العدد ٣٦٩ ، ١٩٧١ .
- ———— «الاشتراكية فى افريقيا» ، مجلة الدراسات الأفريقية ، معهد الدراسات والبحوث الأفريقية،جامعة القاهرة ، العدد السادس ، ١٩٧٧ .
- خالـــد محمد خالد ، الدولة فى الاسلام ، القاهرة : دار ثابت للنشر والتوزيع ، ١٤٠١ - ١٩٨١ .
- روسو ، جان جاك ، العقد الاجتماعى : أو مبادىء الحقوق السياسية ، ترجمة عادل زعيتر ، اللجنة الدولية لترجمة الروائع العالمية (الاونسكو) ، القاهرة : دار المعارف ، ١٩٥٤ .
- زكريـا ابراهيم (دكتور) ، هيجل أو المثالية المطلقة ، عبقريات فلسفية ، القاهرة : مكتبة مصر ، ١٩٧٠ .
- سباين ، جورج هـ .،تطور الفكر السياسى ، خمسة أجزاء ، القاهرة : دار المعارف بمصر ، ١٩٥٤ .
- ستالين ، جوزيف ، أسس اللينينية ، دمشق : دار الطليعة ، ١٩٧٠ .
- صلاح الدين بسيونى رسلان (دكتور) ، الفكر السياسى عند الماوردى ، القاهرة : دار الثقافة للنشر والتوزيع ، ١٩٨٣ .
- عبد الحميد متولى ، مبادىء نظام الحكم فى الاسلام ، القاهرة : دار المعارف ، ١٩٦٦ .
- عبد الرحمن بدوى ، ارسطو ، خلاصة الفكر الأوربى ، سلسلة الينابيع ، القاهرة : مكتبة النهضة المصرية ، ١٩٥٣ .
- عبد السلام بنعبد العالى ، الفلسفة السياسية عند الفارابى ، الطبعة الثانية ، بيروت : دار الطليعة للطباعة والنشر ، ١٩٨١ .
- عبد العاطى محمد أحمد ، الفكر السياسى للامام محمد عبده ، «رسالة ماجستير منشورة» ، القاهرة : الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٩٧٨ .
- عبد المتعال الصعيدى ، المجددون في الاسلام ، من القرن الأول الى الرابع عشر ، القاهرة : مكتبة الاداب ومطبعتها ، د . ت .
- علـــى عبد المعطى (دكتور) ، ومحمد جلال أبو الفتوح شرف (دكتور)،الفكر السياسى فى الاسلام : شخصيات ومذاهب ، الاسكندرية : دارالمعرفة الجامعية ، ١٩٨٤ .

- عبد الفتـاح أحمد ابراهيم (دكتور) ، ابن تيمية وموقفه من الفكر الفلسفى ، الاسكندرية : الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٩٨٠ .
- عبد الوهاب خلاف (الشيخ) السياسة الشرعية : او نظام الدولة الاسلامية فى الشئون الدستورية والخارجية والمالية ، القاهرة : دار الانصار ، ١٣٩٧ - ١٩٧٧ .
- عثمـــان أمين (دكتور) ، الفلسفة الرواقية ، القاهرة : مكتبة الانجلو المصرية ، ١٩٧١ .
- عمر فروخ (دكتور) ، تجديد فى المسلمين لا فى الإسلام ، بيروت : دار الكتاب العربى ، ١٤٠١ هـ - ١٩٨١ م .
- فـــؤاد محمد شبل ، الفكر السياسى : دراسات مقارنة للمذاهب السياسية والاجتماعية ، القاهرة : الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٩٧٤ .
- فهمـــى هويدى ، القرآن والسلطان : هموم أسلامية معاصرة ، الطبعة الثانية ، بيروت - القاهرة : دار الشروق ، ١٤٠٢ - ١٩٨٢ .
- قامـــوس الكتاب المقدس ، بيروت ، بيروت : مكتبة مشعل باشراف رابطة الكنائس الانجيلية فى الشرق الاوسط ، الطبعة السادسة ، ١٩٨١ .
- كرانستون، موريس «محرر» ، اعلام الفكر السياسى ، الطبعة الثانية ، بيروت : دار النهار للنشر ، ١٩٦١ .
- كيللـى ، ف . و كالزون ، م . المادية التاريخية ، ترجمة أحمد داود ، بيروت : دار الجماهير ، د . ت .
- لاكوست ، ايف ، العلامة ابن خلدون ، ترجمة د . ميشال سليمان ، الطبعة الثالثة ، بيروت : دار ابن خلدون ، ١٩٨٢ .
- لاوست ، هنرى (المستشرق الفرنسى) ، نظريات شيخ الاسلام ابن تيمية فى السياسة والاجتماع ، ترجمة محمد عبد العظيم على ، تقديم تعليق د . مصطفى حلمى ، القاهرة : دار الانصار ، د . ت .
- لـــويس ، بول ، الفكر الاشتراكى فى مائة وخمسين عاما ، ترجمة عبد الحميد الدواخلى ، القاهرة : الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٩٧٢ .
- لينيـــن ، فلاديمير ، المختارات ، موسكو : دار التقدم ، ١٩٦٦ .
- ———— الدولة والثورة ، ترجمة لطفى فطيم ، القاهرة : الهيئة المصرية للطباعة والنشر ، ١٩٧٠ .

- ــــــ المبادىء التنظيمية للحزب البروليتارى ، ترجمة سعد رحمى ، القاهرة : دار الثقافة الجديدة ، ١٩٨٤ .
- ــــــ عن حزب من نوع جديد ، تأليف (تحرير) ومقدمة بافدوكيا بولكوفنيكوفا ويالياناستروكوفا ، ترجمة فؤاد عبد الحكيم ، القاهرة : دار الثقافة الجديدة ، ١٩٨٢ .
- ماركس ، رأس المال : عملية تداول رأس المال ، أشرف على اخراجه فردريك انجلز ، ترجمة د . راشد البراوى ، القاهرة : مكتبة الانجلو المصرية ، ١٩٦٩ .
- ماركس ، وانجلس ، بيان الحزب الشيوعى ، موسكو : دار التقدم ، د . ت .
- محمــــد أسد ، منهاج الاسلام فى الحكم ، نقله إلى العربية منصور محمد ماضى ، الطبعة الخامسة ، بيروت : دار العلم للملايين . ١٩٧٨ .
- محمــــد حسين هيكل (دكتور) ، الحكومة الاسلامية ، القاهرة : دار المعارف ، د . ت .
- محمــــد المبارك ، استراتيجية العالم الاسلامى ، وزارة الحج والاوقاف ، المملكة العربية السعودية ، ذو الحجة ١٣٩١ – يناير ١٩٧٢ ، ص .
- محمــــد الخضر حسين ، الحرية فى الاسلام ، القاهرة : دار الاعتصام ، ١٩٨٢ .
- محمــــد الصادق عفيفى ، (دكتور) المجتمع الاسلامى واصول الحكم ، القاهرة : دار الاعتصام ، ١٤٠٠ هـ – ١٩٠٠ م .
- محمد ربيع (دكتور) ، النظرية السياسية لابن خلدون ، القاهرة : دار الهنا للطباعة ، ١٩٨٣ .
- محمــــد سليمان داود (دكتور) و فؤاد عبد المنعم أحمد ، الامام أبو الحسن الماوردى ، الاسكندرية : مؤسسة شباب الجامعة ، ١٩٧٨ .
- محمــــد عبده (الامام الشيخ) ، الاسلام والنصرانية مع العلم والمدنية ، القاهرة : مكتبة ومطبعة محمد على صبيح وأولاده ، ١٣٧٣ هـ – ١٩٥٤ م .
- ــــــ رسالة التوحيد ، دراسة وتحقيق د . محمد عمارة ، كتاب الهلال ، القاهرة : دار الهلال ، العدد ٣٥٥ ، يوليو ١٩٨٠ .

- ــــــ الاعمال الكاملة للامام محمد عبده ، جمعها ، حققها وقدم لها محمد عمارة ، بيروت : المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، ١٩٧٢ .
- محمــــد طه بدوى (دكتور) ، رواد الفكر السياسى الحديث وآثارهم فى عالم السياسة ، الاسكندرية : المكتب المصرى الحديث للطباعة والنشر ، ١٩٦٧ .
- محمــــد بيصار (دكتور) ، الفلسفة اليونانية : مقدمات ومذاهب ، بيروت ، دار الكتاب اللبنانى ، ١٩٧٣ .
- محمــــد عمارة (دكتور) ، الإمام محمد عبده : مجدد الاسلام ، بيروت : المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، ١٩٨١ .
- ــــــ الاسلام والسلطة الدينية ، قضايا اسلامية ٤ ، القاهرة : دار الثقافة الجديدة ، ١٩٧٩ .
- ــــــ نظرية الخلافة الاسلامية ، قضايا اسلامية ٥ ، القاهرة : دار الثقافة الجديدة ، ١٩٨٠ .
- محمــــد عبد المعز نصر (دكتور) ، فلسفة السياسة عند الالمان : دراسة فى الفكر الالمانى الحديث ، بيروت : دار النهضة العربية للطباعة والنشر ، ١٩٨٢ .
- محمــــد فؤاد عبد الباقى ، المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم ، دار الكتب المصرية ، القسم الادبى ، بيروت : دار احياء التراث العربى ، د .ت .
- محمــــد ضياء الدين الريس (دكتور) ، الاسلام والخلافة فى العصر الحديث : نقد كتاب الإسلام واصول الحكم ، القاهرة : دار التراث ، ١٩٧٦ .
- ــــــ النظريات السياسية الإسلامية ، الطبعة السابعة ، القاهرة : مكتبة دار التراث ، ١٩٧٩ .
- محمد أبو زهر (الإمام) ، تاريخ المذاهب الاسلامية ، الجزء الأول : فى السياسة والعقائد ، الجزء الثانى : فى تاريخ المذاهب الفقهية ، القاهرة : دار الفكر العربى ، د . ت .
- ملــــر ، اندرو ، مختصر تاريخ الكنيسة : من البداية الى القرن العشرين ، القاهرة : مكتبة كنيسة الاخوة ، ١٩٧١ .
- مكيافلــى ، نيقولو ، مطارحات مكيافلى ، تعريب خيرى حماد ، بيروت : المكتب التجارى للتجارة والتوزيع والنشر ، ١٩٦٢ .

———— الأمير ، تعليق بنيتو موسولينى ، تعريب خيرى حماد ، تعقيب فاروق سعد ، تراث الفكر السياسى قبل الامير وبعده ، الطبعة الحادية عشرة ، بيروت : دار الآفاق الجديدة ، ١٤٠١ هـ - ١٩٨١ م .

- مصطفى حلمى (دكتور) ، نظام الخلافة فى الفكر الاسلامى «رسالة ماجستير منشورة» القاهرة : دار الانصار ، ١٩٧٧ .

———— تقديم ودراسة ، الاسرار الخفية وراء الغاء الخلافة العثمانية ، دراسة حول كتاب : النكير على منكرى النعمة من الدين والخلافة والنعمة ، لشيخ الاسلام مصطفى صبرى ، الاسكندرية : دار الدعوة للطباعة والنشر والتوزيع ، ١٩٨٥ .

- مصطفى كمال وصفى (دكتور) ، مصنفة النظم الاسلامية : الدستورية والدولية والادارية والاقتصادية والاجتماعية ، القاهرة : مكتبة وهبة ، ١٩٧٧.

———— النظم الاسلامية الأساسية ، القاهرة : عالم الكتب ، د . ت .

- مصطفى غالب ، الفارابى ، فى سبيل موسوعة فلسفية ، بيروت : دار مكتبة الهلال ، ١٩٨٤ .

- مونتسكيو ، بارون دى ، روح القوانين ، ترجمة عادل زعيتر ، القاهرة : دار المعارف ، ١٩٥٣ .

- مصطفى محمود منجود ، الفتنة الكبرى والعلاقة بين القوى السياسية فى صدر الاسلام ، «رسالة ماجستير غير منشورة» ، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية ، جامعة القاهرة ، ١٩٨٤ .

- نظلـة الحكيم ومحمد مظهر سعيد ، جمهورية أفلاطون ، القاهرة : دار المعارف ، ١٩٦٣ .

- نيفيـن عبد الخالق مصطفى ، ابو نصر الفارابى : دراسة تحليلية لفكره السياسى - دراسة فى الفكر السياسى الاسلامى ، «رسالة ماجستير غير منشورة» ، قسم العلوم السياسية ، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية ، جامعة القاهرة ، ١٩٧٧ .

———— (دكتورة) ، المعارضة فى الفكر السياسى الاسلامى ، «رسالة دكتوراه منشورة» ، القاهرة : مكتبة الملك فيصل الاسلامية ، ١٩٨٥ .

- يوسف كرم ، تاريخ الفلسفة الاوربية فى العصر الوسيط ، بيروت : دار القلم ، ١٩٧٩ .

من المراجع المختارة للطبعة الثانية :

- البيريسترويكا والجلاسنوست : من وثائق جورباتشوف ، ترجمة أحمد فؤاد بلبع ، القاهرة : المستقبل العربى ، ١٩٨٨ .

- السيد محمد السيد عمر ، الدور السياسى للصفوة فى صدر الاسلام ، رسالة دكتوراه غير منشورة ، اشراف د . حورية مجاهد ، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية ، جامعة القاهرة ، ١٩٩١ .

- خليل عبد المنعم خليل مرعى ، العدالة فى نظام القيم السياسية الاسلامية : نموذج الخلافة الراشدة ، رسالة ماجستير غير منشورة ، اشراف د . حورية مجاهد ود . مصطفى منجود ، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية ، جامعة القاهرة ، ١٩٩١ .

- سيف الدين عبد الفتاح ، التجديد السياسى والخبرة الاسلامية : نظرة فى الواقع العربى المعاصر ، رسالة دكتوراه منشور جزء منها ، اشراف د . حورية مجاهد ، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية ، جامعة القاهرة ، ١٩٨٧ .

———— (دكتور) ، التجديد السياسى والواقع العربى المعاصر : رؤية اسلامية ، القاهرة مكتبة النهضة المصرية ، ١٩٨٩ .

- طه عبدالعليم طه (دكتور) ، «سياسة جورباتشوف للتغيير فى الاتحاد السوفيتى» ، مجلة الفكر الاستراتيجى العربى ، بيروت ، العدد ٢٠ ، ابريل ١٩٨٧ .

———— «الاصلاح بين الرومانسية والواقعية فى الاتحاد السوفيتى» ، السياسة الدولية ، العدد ٨٩ ، يوليو ١٩٨٧ .

- ماجدة على صالح ربيع ، الدور السياسى للأزهر من ١٩٥٤ - ١٩٨١ ، رسالة دكتوراه غير منشورة ، اشراف د . حورية مجاهد ، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية ، جامعة القاهرة ، ١٩٩٠ .

- مصطفى حلمى (دكتور) ، نظام الخلافة بين أهل السنة والشيعة ، الاسكندرية : دار الدعوة ، ١٩٨٨ .

- مصطفى محمود منجود ، الأبعاد السياسية للأمن فى الاسلام ، رسالة دكتوراه غير منشورة ، اشراف د . حورية مجاهد ، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية ، جامعة القاهرة ، ١٩٩٠ .

المراجع الأجنبية

- Allen, J . W ., A History of Political Thought in The Sixteenth Century, London : Methuen, 1960 .

- Aristotle, The Politics of Aristotle, edited & Translated by Ernest Barker, London : Oxford University Press, 1962 .

———Ethique de Nicomaque, T . J . Voliquin, Paris : Garnier Flamarion, 1968 .

- Augustine (st .), The City of God, translated & edited by Marcus Dods, New York : Hafner Publishing Co . , 1948 .

- Barker, Ernest, (Sir), The Political Thought of Plato & Aristotle, New York : Dover Publications, Inc . , 1957 .

, The Politics of Aristotle, London : Oxford Univ . press . , 1968 .

- De Crespigny, Anthony & Wertheimer, Alan, (eds .,), Contemporary Political Theory, London : Thomas Nelson & Sons, Ltd . , 1971 .

- Dillenberger, John (ed .,), Martin Luther : Selections From his Writings, New York : Doubleday & Co . Inc ., 1961 .

- Downton, James V . Jr . , & Hart, David K . (eds .,), Perspectives on Political Philosophy, (3 Vols .,), New York : Holt , Rinehart & Winston, Inc . , 1971 .

- Ebensteim, William, Great Political Thinkers : Plato to the Present, Third Edition, New York : Holt , Rinehart & Winston , 1965 .

- Hacker, Andrew, Political Theory : Philosophy, Ideology, Science, New York : The Macmillan Co ., 1961 .

- Harmon, M . Judd, Political Thought, New York : McGrawHill Book Co . , 1964 .

- Hobbes, Thomas Leviathan, Edited by Oakeshott, New York : Collier Books, 1962 .

- Jenkin, Thomas P ., The Study of Political Theory, Studies in Political Sciences, New York : Random House, Inc . , 1955 .

- Jones, W . T ., Masters of Political Thought, Boston, Houghton Mifflin Co . , 1966 .

- Leeds, C . A ., Political Studies, London : Macdonald & Evans, 1978 .

- Lenin, V . I ., Selected Works, in Three Volumes, Moscow : Foreign Languages Publishing House, 1960 .

- Locke, John, The Second Treaise of Government, edited with an Introduction By Thommas P.Peardon, The Library of Liberal Arts, Indianapolis, New York : The Bobbs Merrill Co . Inc ., 1952 .

- Macek, Josef An Essay on the Impact of Marxism, Pittsburgh : University of Pittsburgh Press, 1955 .

- Machiavelli, Niccolo, The Prince & The Discourses, Introduction by Max Lerner, New York : The Modern Library, 1950 .

- Mannheim, karl, Ideology & Utopia, A Harvest Book, New York : Harcourt, Brace & World Inc ., 1964 .

- Marx, Karl & Engels, Frederick, Selected Works, in Two Volumes, Fifth Impression, Moscow : Foreign Languages Publishing House, 1962 .

- —— & ——, The Communist Manifesto, edited by Samuel H . Beer, Crofts Classics, New York : Appleton - Century - Crofts, Inc ., 1955 .

- McDonald, Lee Cameroon, Western Political Theory, New York : Harcurt, Brace & World, Inc ., 1968 .

- Mclellan, David, The Thought of Karl Marx, 2 nd Edition, Papermac, London, The Mac Millan Press, 1980 .

- ——, Marxism After Marx, 2 nd Edition, Papermac, London : The Mac - Millan Press, 1980 .

- Macfarlane, L . J . Modern Political Theoy, London : Thomas Nelson & Sons ltd ., 1972 .

- Megahed, Horeya T., «The Prolitarian Revolution : Between Might & Right,» Bulletin of the Faculty of Law, Alexandria University, Vol. XVII, No.2, 1975 .

- ——, Hobbes : Between Totalitarianism & Authoritarianism, Blulletin of The Faculty of Law, Alexandria University, 1975 .

- Mill, James, Essays on Government, edited with an introduction by Currin V . Shields, New York : The Liberal Arts Press, 1955 .

- Mill, John Stuart, On Liberty, edited with an introduction by Currin V . Shields, The Library of Liberal Arts : Indianapolis, New York : The Bobbs - Merrill Co ., Inc ., 1958 .

- Montesquieu, Oeuvres Complètes, préface de Geoge Vedel, Présentation et Notes de Daniel Oster, Paris : Aux Editions du Seuil, 1964 .

- Plato, Great Dialogues of Plato, Translated by W . H . D . Rouse, A Mentor Book, New York : The New American Library, 1964 .
- Plamenatz, John, Man & Society : A Critical Examimation of some Important Social & Political Theoies From Machiavelli to Marx, London, Longman, 1978 .
- Raphael, D.D ., Problems of Political Philosophy , London : The MacMillan Press Ltd . , 1976 .
- Rosenthal, E . I . J. Political Thought in Medieval Islam, Cambridge : The University Press, 1962 .
- Rousseau, Jean Jacques, The Social Contract & Discourses, translated with an introduction by G. D. H. Cole, New York : E. P. Dutton & Co. Inc ., 1950 .
- Sabine, George, H., A History of Political Theory, 3 rd., edition, London : George G. Harrap & Co. Ltd., 1960 .
- Saunders, J. J., A History of Medieval Islam, London Routledge & Kegan Ltd ., 1965 .
- Strauss, Leo and Crapsey, Joseph, (eds.,), History of Political Philosophy, Chicago : Rand Mcnally & Co., 1963 .
- Thucydides, The Peloponnesian War, translated by Rex Warner, Baltimore - Maryland : Penguin The Classics, 1962 .
- Thomson, David, (ed.,), Political Ideas, Baltimore, Maryland : Penguin Books, 1966 .
- Watkins, F. M., The Age of Ideology - Political Tought, 1750 To the Present, New Jersey : Englewood Cliffs: Prentice Hall, 1964 .
- Watt, Willian M., Islamic Political thought : the Basic Concepts, Edinburgh : Edinburgh Univ., Press, 1968 .
- Wolin, Sheldon S. Politics & Vision : Continuity & Innovation in Western Political Thought . Boston, Toronto : Little Brown & Co . Inc ., 1960 .

محتويات الكتاب

الباب الثانى

الفكر السياسى المسيحى

الباب الثالث

الفكر السياسى الاسلامى

الجزء الثانى
الفكر السياسى
فى عصر النهضة والعصر الحديث

الباب الأول
الفكر السياسى فى عصر النهضة

الباب الثانى
الليبرالية الغربية

الباب الثالث

الفكر الاشتراكى

الباب الرابع

التجديد فى الفكر الاسلامى